

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

La insaciable búsqueda de El Dorado : procesos hegemónicos y dispositivos de dominación en un pueblo sikuani de la orinoquía colombiana

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Laura Calle Alzate

Directores

Débora Betrisey Nadali

Augusto Javier Gómez

Madrid, 2016

La Insaciable Búsqueda de El Dorado

Procesos hegemónicos y dispositivos de dominación en un pueblo sikuani de la Orinoquía Colombiana

Laura Calle Alzate



Tesis Doctoral en Antropología Social

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Departamento de Antropología Social

2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Antropología Social



La Insaciable Búsqueda de El Dorado

Procesos hegemónicos y dispositivos de dominación en un pueblo sikuani de la Orinoquía Colombiana

Tesis Doctoral en Antropología Social de la Diversidad Cultural y la Ciudadanía

Laura Calle Alzate

Directora

Débora Betrisey Nadali
Universidad Complutense de Madrid

Co-director

Augusto Javier Gómez
Universidad Nacional de Colombia

2015

A Yolanda

Resumen

Esta tesis examina desde una perspectiva histórica de larga duración cómo se han configurado diversos escenarios de disputa política en la Orinoquía colombiana, a través del colonialismo interno y la configuración de la región como margen del Estado, teniendo en cuenta la multiplicidad de actores dominantes que han tenido presencia en la región, y las relaciones de dominación y poder que han entablado con un el pueblo sikuni como sujeto subalterno. Se presenta así, una línea de tiempo que permite visualizar temporalmente tanto las cosas que permanecen como aquellas que se transforman o que emergen en momentos concretos. En cada escenario se hacen visibles dispositivos de poder disciplinario utilizados por los actores dominantes, y de las acciones que el pueblo sikuni, como actor subalterno, ha utilizado para negociar y resistir su opresión. Nos encontramos entonces con una antropología de los contactos y los encuentros coloniales; entre los agentes dominantes –misiones católicas, misiones, evangélicas fundamentalistas, funcionarios del Estado, terratenientes, grupos paramilitares, entre otros- y subalternos – el pueblo sikuni- para entender los momentos de crisis, ruptura y su contraparte, la formación de alianzas. Se examina así la configuración de la hegemonía entendida no como “consenso” sino como un proceso hegemónico que genera un espacio de controversia, confrontación y colusión entre grupos dominantes y grupos subordinados. Asimismo hay una descentralización de la historia focalizada en el Estado central, girando la mirada hacia las márgenes donde se dan complejas relaciones de poder, en las que se insertan los sectores subalternos, en este caso el del pueblo sikuni. Además se exploran las disputas en el interior de las comunidades indígenas, es decir, de la hegemonía comunal para examinar los cambios de autoridad y disputas políticas a nivel comunitario. Desde una visión etnográfica e histórica, hay una aproximación a las prácticas cotidianas y políticas de una comunidad sikuni, a su manera de relacionarse con los grupos dominantes, pero también a sus dinámicas políticas internas.

Palabras Clave: Sikuni, indígenas Colombia, hegemonía, dispositivos de dominación, márgenes, Llanos Orientales, Orinoquía

The Insatiable Quest for El Dorado Hegemonic processes and domination devices on a Sikuni community of the Colombian plains

In 2005 I made a research on the authority and power among Sikuni people in the Colombian Orinoco. Since then, I visited the Sikuni on several occasions. Therefore, this dissertation comes from that previous research and provides ethnographic data that has been built through dialogue held with the Sikuni people and specifically with the inhabitants of resguardo Wacoyo during all visits coming from the first meeting until my last field work in the first months of 2013.

The Sikuni are the historic inhabitants of the Colombian-Venezuelan Llanos. Anthropologists who visited the region in the mid-twentieth century described them as semi-nomadic bands of hunter-gatherers who practiced an incipient horticulture. These bands were composed of two or three extended families. For Sikuni people, supernatural forces were integrated into the social and daily life so that religious aspects were strongly imbued with the notion of authority, while the band's chief had civil charges.

Centuries earlier, Catholic missionaries had referred to them as "savages" that roamed the endless plains. When I arrived in the region in 2004 I met a group of settled communities, territorially delimited with an institutionalized political and bureaucratic organization that was far from what was described both by missionaries and anthropologists. Therefore, I began to wonder about the forms of authority and power of these indigenous people and why they had changed so much in sixty years.

Currently the Sikuni people live in *resguardos* which are also divided into communities. According to Colombian law, the *resguardos* must be administered by a council or a traditional indigenous authority. The Sikuni have invoked the traditional authority figure and the *resguardo* is administered through what they refer to as "*capitanías*". Formally each of the communities has a "*capitán*", or a captain, who is the principal leader of the group. According to the Sikuni people this person has two main functions. Internally, the captain controls and accompanies all community members. Externally, he coordinates activities with governmental and nongovernmental institutions, other indigenous leaders, and indigenous organizations.

According to the inhabitants of Wacoyo, the captain has political power. However, in everyday life, the captain's power is constantly questioned, and when the captain does not accept any of the group's suggestions, he is replaced by another person. Then, captains of all communities organize what is known as the council of captains. This council elects turn to a general governor that must be formally approved by an assembly formed by all the inhabitants. This constitutes what I define as an indigenous political elite, composed mainly of men. Once the governor is elected, he must take possession in front of the Mayor of the municipality, then of the Governor of the department and finally of the Ministry of Interior.

For Sikuni people the origin of the "*captanías*" is associated with their struggle for their territory and is placed temporarily in the 1970's, coinciding with the legalization of the first indigenous reserves in the Llanos and the emergence of the indigenous organization UNUMA. For my interlocutors, the Sikuni had to take this type of organization because of external circumstances.

These "external circumstances" were addressed by anthropologists who worked in the region in the seventies and eighties, which focused on explaining the cultural change of Sikuni people, but also focused on describing the relations of domination that existed between indigenous and outsiders who were present in the region as settlers, evangelical missionaries, oil companies, drug traffickers and illegal armed groups.

These studies exposed the relationship between the Sikuni and the various dominant actors as conflicts in binary terms. Moreover, when analyzing specific historical periods, they also lost sight of the continuity in time of these scenarios of political dispute and its transformations. Finally, researchers focused more on explaining cultural change in terms of acculturation, deculturation or adaptation, leaving aside the analysis of internal political disputes and transforming hierarchies that were brewing inside the Sikuni people.

From my perspective, this binary or two-dimensional interpretation leaves aside the multidimensionality of the processes of domination and resistance. Making a brief history helps to understand this multidimensionality. At first, Spanish settlers and Jesuit

missionaries colonized the Llanos. Behind them, with the emergence of the new republic came tappers, hunters and ranchers. Also, under the Concordat, the law 89 and mission conventions of 1903 and 1928, there was a reorganization of the country's territories in catholic missions. The central government convened various Catholic religious orders to promote the civilization of indigenous peoples.

This gave the missionaries control of education in those territories under their jurisdiction, becoming powerful organizations. This action lasted for most of the twentieth century. In the fifties the Llanos experienced major transformations due to the period of Violence. During this period, the Llanos served as refuge for liberal guerrillas fighting against the Conservative regime. In the sixties evangelical missionaries reached the Llanos with support from the central government. That was how the Summer Institute of Linguistics and New Tribes Mission headed by Sophie Muller installed various missions inside the indigenous communities.

In the seventies, alternative religious orders as the theology of liberation began to accompany indigenous communities through different actions for the defense of their rights. In this arena, critical anthropologists who later played an important role in social movements for land reclamation also participated. In this context the indigenous organization UNUMA established as a political agenda the defense of the Sikuani territory and the expulsion of evangelical missionaries through the strengthening of bilingual education. However, things did not stop there. In the eighties, the Llanos became a key territory for drug development. Although the communist guerrillas had been present in the region since the seventies, during the eighties there was a proliferation of illegal armed groups. Later in the nineties, paramilitary groups became stronger and gained control of much of the territory until its demobilization in 2005, when State armed forces started to have a strong presence.

All these aspects are addressed in detail throughout this thesis and are related to those "external circumstances" that the Sikuani people spoke about. As they have expressed, the problem of the extermination of their people is not something temporary, is a historical process that has taken centuries. Therefore, to understand the present of the Sikuani people it is essential to have a panoramic view of what has been the history of their oppression and their resistance strategies.

In this way, this thesis attempts to examine, from a historical perspective of long duration (Braudel, 1968; 2002), how several scenarios of political dispute in the Colombian Llanos have configured, through "internal colonialism" (González Casanova, 2006) and the configuration of the region as "margins" of the state (Das & Poole, 2004), given the multiplicity of dominant actors that have presence in the region, and the relations of domination and power that have been filed with the Sikuani as subaltern people. So, I will recognize the "devices disciplinary power" (Foucault, 1999 [1975]) used by the dominant agents and actions that Sikuani people, as subaltern agents, use to negotiate and resist their oppression. Therefore I focus on an anthropology of contacts and colonial encounters; between the dominant agents -Catholic Missions, evangelical fundamentalists, government officials, landowners, paramilitary groups, among others, and the Sikuani people, to understand moments of crisis, rupture and its counterpart, the formation of alliances.

I examined the configuration of the "hegemony" understood not as "consensus" but as a "hegemonic process" (Mallon, 1994) that generates a space of controversy, confrontation and collusion between dominant and subordinate groups (Rosberry, 1994). Therefore, I seek to "decentralize" history (Mallon, 1994) focused on the central State, turning attention to the "margins" (Das & Poole, 2004) where complex power relations take place. However, I do not limit myself to realize bargaining relationships and conflict with local dominant groups but also disputes within indigenous communities. Therefore, I examine the "communal hegemony" (Mallon, 2003 [1995]) to study changes of authority and political disputes at the communitarian level. Thus, from an ethnographic and historical vision, I approach everyday micro politics of a Sikuani community, and its relations with the dominant groups, and its influence in their internal political dynamics.

The thesis is divided into four historical blocks, which in turn are subdivided into chapters. In each of the blocks I present different hegemonic processes in which the Sikuani people have been involved, describing not only dominant agents but also the effects of these power relations in the Sikuani communal hegemony. I demonstrate that the Orinoco as a margin of the State has been a focus of internal colonization and therefore has always been perceived as an eternal El Dorado. Different actors have played government role in this area and therefore have administrated the indigenous people settled there. This administration has been through the implementation of devices of domination that the Sikuani have resisted or accepted in each particular context. The thesis is not intended to give a comprehensive overview of the processes of domination and resistance regarding the Sikuani people, but it presents a temporal map that allows other researchers delve into each of these episodes or approach them from other theoretical perspectives.

Agradecimientos

Escribir los agradecimientos después de terminada la tesis doctoral nos pone en una encrucijada emocional en ocasiones más difícil de gestionar que la escritura de la misma tesis. Después de cinco años de doctorado me siendo en deuda con muchas personas que en diferentes momentos del trayecto me brindaron apoyo, voces de aliento e hicieron de este proceso una experiencia más agradable o por lo menos, no tan tortuosa. Tanto en Colombia como en España, todxs ustedes saben quiénes son; por favor acepten mi más genuino agradecimiento. Sin embargo me gustaría mencionar brevemente a algunas personas que de una u otra forma facilitaron la culminación de este proyecto.

Me gustaría empezar por agradecer al pueblo sikuani, en especial a las gentes del resguardo Wacoyo por su generosidad, por aceptarme en sus hogares, por el cariño que muchos me han brindado, por compartir su cotidianidad, sus historias, sus memorias, su pensamiento. Agradezco a mi familia por el apoyo que me ha brindado para culminar este proyecto académico a pesar de no coincidir con la profesión elegida o el hecho de que tuviera que desplazarme largas temporadas a regiones que consideraban como peligrosas. Gracias a Gorka por su cariño incondicional, su solidaridad, por soportar mi neurosis tesisista y mis ausencias prolongadas para hacer el trabajo de campo. Su apoyo ha sido vital para terminar el doctorado.

Quisiera hacer una mención especial a Marcela Amador Ospina por su apoyo emocional e intelectual. No solo por el ánimo que me brindó cuando me sentía perdida y triste o por compartir los momentos de euforia, sino además, por sus valiosas revisiones, correcciones, comentarios y sugerencias que enriquecieron sin lugar a duda el documento final. Estaré eternamente agradecida.

Agradezco a Débora Betrisey, mi tutora, por acompañarme en este ambicioso proyecto y confiar en que podía llevarlo a cabo. También, que me haya invitado a leer autores y autoras que desconocía y, por las observaciones, recomendaciones y correcciones que hizo sobre los múltiples borradores que le entregué y por las horas invertidas en leer y corregir este extenso documento. Además agradezco a mis profesores del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, en especial a François Correa y a Augusto Gómez, con quienes he debatido durante estos cinco años cuestiones relacionadas con la tesis y quienes siempre han mantenido un dialogo horizontal y enriquecedor.

Finalmente me gustaría mencionar a mis compañerxs del grupo de investigación de Estudios Regionales y territoriales de la Universidad Nacional por su solidaridad y cooperación durante mi estadía en Bogotá y a mis compañerxs del Colectivo Rexistiendo por las fructíferas discusiones y experiencias que hemos compartido en nuestra apuesta por hacer una antropología diferente. También quisiera agradecer a Carolina Rodríguez y Santiago Matallana por su hospitalidad, durante los días que permanecí en Bogotá haciendo mi investigación.

La Nostalgia de un Indio

*Qué vida tan triste la del indio
Que en todas partes vive jodido
Ya no puede mantener la familia
Ni con qué comprar un chiro,
para taparte el ombligo a la mujer
ni al chino recién nacido.*

*Ya yuquita que está sembrando, no vale un comino,
Y toca dejarla por lo que quieran dar
Si se niega a dejarla o pide más,
Ah! Mire ese pariente lo carero que está,
pues tome este radio viejo y quedamos en paz
o si no, que se largue y no venga a joder más*

*Donde está la justicia?
Dónde está el gobierno?
Ya comprendo que son pura mentira y falsedad
Cuando llegan esas tales elecciones
Corren gritando que habran escuelas y carreteras
Que tendremos paz paz y no se que mentiras más
Y allí nos embuten a empujarnos a votar.*

*Carajo! Esto no podremos aguantar más
Hablar con mis compañeros de la injusticia social
Diremos que no nos molesten, que nos dejen en paz
Fortaleceremos nuestras organizaciones
Sin dejar nunca de trabajar
no dejaremos de ser indios
pero tendremos nuastra sociedad,
demostraremos que somos valientes
y que sabemos amar*

Por: Miguel Arcángel Cruz C¹
Maestro de Indígenas en Santa Teresita del Tuparro
Departamento del Vichada

¹ Poema Publicado en el Periódico Unidad Indígena. N° 77, año 11, Mayo de 1986. Pg. 20

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Marco teórico-conceptual	8
Los pueblos indígenas de Tierras Bajas: de guahibo a sikuani	26
Metodología	30
Estructura de la tesis	38
Primera Parte: Antecedentes	41
CAPÍTULO 1.....	43
Del Estado colonial al Estado republicano: configuración de la Orinoquía como margen y administración de poblaciones indígenas	43
La Orinoquía como margen del Estado colonial.....	43
Entre la ciudadanización y la reducción: un nuevo marco jurídico para la administración de poblaciones indígenas por las misiones Católicas en el origen de la republica	61
Secularización Fallida: La Iglesia católica como estado de facto y la instauración de un marco jurídico para la administración de los pueblos indígenas.	70
Segunda Parte: Años cincuenta y sesenta	81
CAPÍTULO 2.....	83
Caucheros, colonos, misioneros e indios: la administración de poblaciones y dispositivos disciplinarios de dominación de las poblaciones indígenas del Llano	83
Élites locales y administración de la vida sikuani: domando territorios y construyendo nación	87
Tráfico y explotación de poblaciones: la experiencia sikuani durante la segunda fiebre del caucho.....	94
“La letra con sangre entra”: El internado como dispositivo de poder disciplinario	104
CAPÍTULO 3.....	135
Guerrillas Liberales, colonos y misiones evangélicas: entre el indigenismo estatal, las disputas territoriales y la administración de poblaciones	135
La Violencia y las guerrillas liberales como estado de facto	136
Institutos Nacionales Indigenistas. Los primeros etnógrafos	147
Las misiones evangélicas en Colombia: Misión Nuevas Tribus y el Instituto Lingüístico de Verano	157
CAPÍTULO 4.....	175
La hegemonía comunal sikuani: una mirada desde las etnografías y la imaginación histórica de los sikuani del resguardo Wacoyo	175
Red de aldeas y “bandas regionales”	177

La aldea o “banda local”	190
La cohesión en la banda local y hegemonía comunal	197
Penajorobinü: el médico tradicional sikuani	213
CAPÍTULO 5.....	237
Disputas por la administración de poblaciones y sus consecuencias sobre la hegemonía comunal.....	237
Dominación y resistencia: Guerra de Dioses y guerra de gente	237
Ente la ilusoria reforma agraria en los Llanos y la usurpación violenta de las tierras indígenas.....	248
Entre la usurpación violenta del territorio y la sedentarización forzada: puntos de contacto.....	255
“Yo no sabía que matar indios era malo”	257
Tercera Parte: Años setenta y ochenta	265
CAPÍTULO 6.....	267
Nuevas representaciones sobre lo sikuani, movimiento indígena y particularidades de la lucha por la tierra en el contexto llanero	267
Cambio de visión sobre el “problema indígena”: de “objeto de estudio” a “sujeto político”	268
Movimientos Indígenas en Colombia: años setenta	275
Entre las reservas indígenas y los colonos: luchas por la definición y la apropiación del territorio	281
CAPÍTULO 7.....	303
La Masacre de Planas: Redefinición de los márgenes del Estado, entre el desafío al estado de facto y las políticas punitivas del cuerpo.....	303
Jaramillo Ulloa, la cooperativa y los sikuani: un desafío a los grupos dominantes	304
La masacre: Políticas punitivas del cuerpo y disciplinamiento de las poblaciones sikuani	314
El desenlace	324
¿Qué pasó después de la masacre de Planas? La redefinición del escenario de disputa política	330
CAPÍTULO 8.....	335
Etnografías y memorias sikuani sobre la hegemonía comunal: transformación de las jerarquías e institucionalización de las capitanías	335
Capitanes y colonos.....	340
Los capitanes y el INCORA	346
Autoridad y transición	350
CAPÍTULO 9.....	365
Unuma: El surgimiento de la organización indígena de los Llanos	365

Maestros Indígenas Bilingües: la escuela como núcleo organizativo y fluctuaciones en la hegemonía comunal	369
Consolidación de la organización Unuma	377
Estigmatización y criminalización de las organizaciones indígenas	393
CAPÍTULO 10.....	407
Años ochenta, Unuma y la conformación de la ONIC: presencia de ONG e imposición de modelos políticos y territoriales.....	407
Cabildos en el pueblo sikuani	420
De reservas indígenas a resguardos	423
Cuarta Parte: Años noventa y época contemporánea	433
CAPÍTULO 11.....	435
Entre el reconocimiento de derechos y la autonomía indígena como espejismo	435
Transferencias presupuestales y el gobierno sikuani.....	438
Transferencias y hegemonía comunal: clientelismo comunal y disputas políticas	455
CAPÍTULO 12.....	473
Amenazas y fisuras: El gobierno sikuani entre paramilitarismo y un modelo de desarrollo extractivo.....	473
El fenómeno paramilitar y la disputa por el territorio: la constitución de fronteras internas y el ejercicio de la soberanía	476
Los puestos de control como fronteras internas y espacios de excepción.....	482
Cuerpos díscolos y disciplinamiento: tortura, desfiguración y homicidio	489
El poder sobrenatural como práctica de resistencia ante la imposición del terror.....	491
Seguridad Democrática: nuevas fluctuaciones en los márgenes del Estado y renegociación de las fronteras internas.....	495
“Tierra a la vista”, la nueva cruzada por El Dorado: por las grietas del gobierno indígena entran las empresas	503
CONCLUSIONES.....	527
Bibliografía.....	545
Diarios y notas de campo citados	566
Relación de Entrevistas.....	570
Siglas	572
Anexos	574

Índice de Tablas

Tabla 1: Sistema de Nomenclatura de las Bandas Regionales “guahibo”	181
Tabla 2: Comportamientos de acuerdo al <i>momowi</i>	186
Tabla 3: Prohibiciones de los Evangélicos	241

Tabla 4: Reservas Indígenas.....	284
Tabla 5: Resguardos Indígenas Municipio de Puerto Gaitán	424

Índice de Mapas

Mapa 1: Orinoquía Colombiana, Puerto Gaitán y Resguardo Wacoyo	2
Mapa 2: Resguardos Indígenas en Puerto Gaitán	428
Mapa 3: Comunidad de Corocito	574
Mapa 4: Plano Esquemático Comunidad de Corocito 1973-1974	575

Índice de Escenarios

Escenario I	131
Escenario II	147
Escenario III	248
Escenario IV	263
Escenario V	331
Escenario VI	363
Escenario VII	390
Escenario VIII	432
Escenario IX	525

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1: El Cosmos	215
Ilustración 2: Pematakanukaenü y Penajorobinü	219
Ilustración 3: <i>Penajorobinü</i> y Capitán	362

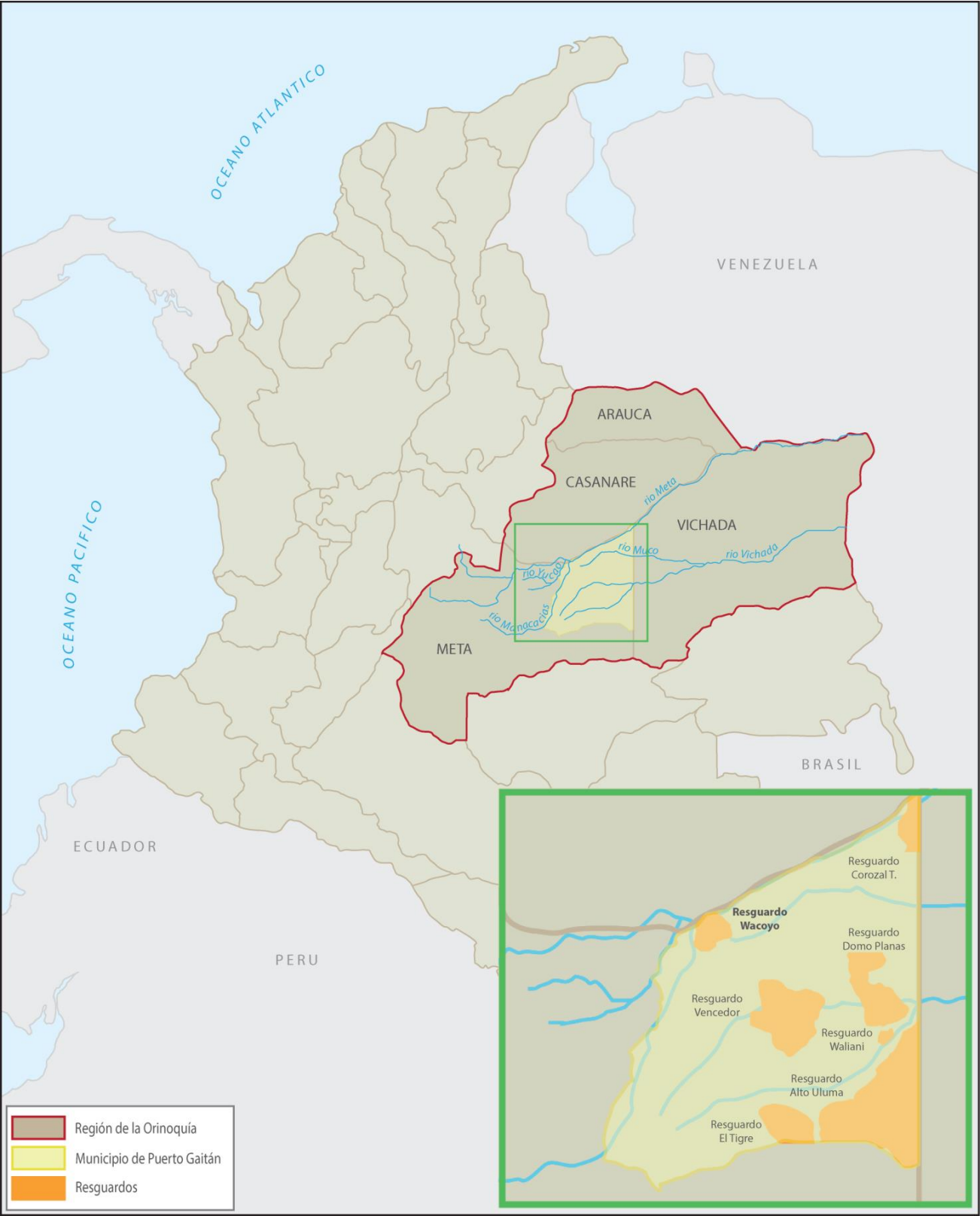
INTRODUCCIÓN

En 2004 aún era una estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Colombia. Estaba cursando mi penúltimo semestre de la carrera y me encontraba un poco abrumada pues al finalizar el semestre académico debía presentar el proyecto de investigación que daría paso al desarrollo del trabajo de grado que me permitiría licenciarme como antropóloga. Ese mismo semestre estaba cursando una asignatura de Historia de Colombia que tenía programada una salida de campo a los Llanos Orientales, particularmente en el municipio de Puerto Gaitán² en el departamento del Meta(ver mapa 1). Hasta ese momento, no se me había pasado por la mente hacer un trabajo de investigación sobre pueblos indígenas y, mucho menos, en la Orinoquía³. Para entonces la carretera al Llano que comunicaba a Bogotá con Villavicencio, capital del departamento del Meta ubicada en el piedemonte de la cordillera oriental, no estaba finalizada. Por otra parte, el tramo que unía al municipio de Puerto López con Puerto Gaitán era una carretera sin asfaltar, por lo que el viaje fue largo, y con algún que otro contratiempo. Nunca había estado «llano adentro», así que me sentía muy emocionada. Recuerdo cómo miraba a través de la ventana del bus la inmensidad de la llanura, esos pastizales eternos, infinitos. Finalmente había llegado a Puerto Gaitán, agotada, pero por fin podía decir que estaba en la Orinoquía colombiana (Ver Mapa 1).

² El Municipio de Puerto Gaitán se encuentra ubicado en el Departamento del Meta región de la Orinoquia del país Colombiano, situado a una altura de 149 metros sobre el nivel del mar, limita con las siguientes regiones Norte: Departamento del Casanare Río Meta de por medio, Sur: Municipio de Mapiripán río Iteviare de por medio, Oriente: Departamento del Vichada, Occidente Municipio de Puerto López río Yucao de por medio y San Martín; se encuentra a una distancia de 194 kilómetros de Villavicencio la capital del departamento y a 281 kilómetros de Bogotá, la capital de la República.

³ La Orinoquía colombiana, también conocida como Llanos Orientales, es una de las regiones más extensas del territorio nacional. En su parte plana posee 500 km² de ancho, rodeado por montañas que al Noroccidente, en los Andes llegan a superar los 5.000 metros de altura (nevado del Cocuy) y al Suroriente en la Guyana llegan a los 2.875 metros (Monte Roraima). La región comprende una superficie de 1.032.524 km², de los cuales 388.101 (37.6%) están en Colombia y 644.423 (62.4%) en Venezuela. En este último país la región de la Orinoquía cubre el 70.6% del territorio nacional, mientras que en Colombia cubre el 34% (Fajardo, 1998). Es una de las planicies más destacadas de América del sur; del lado venezolano ocupa los estados de Barinas, Apure, Portuguesa y Guarico, y del colombiano comprende los departamentos de Arauca, Vichada, Casanare, Meta y la parte norte de los departamentos del Guaviare y Guainía (Romero, Castro, & Muriel, 2000) (Ver mapa 1). El clima de la región se caracteriza por tener dos estaciones: la época de lluvia entre los meses de marzo y agosto, y la época seca o verano en el mes de diciembre. La llanura colombiana está compuesta de cinco grandes paisajes geomorfológicos que cubren 26 millones de hectáreas, lo cual significa una cuarta parte de la superficie nacional: piedemonte 2.5%; aluviones recientes 5.0%; Orinoquía mal drenada 20.1%; Orinoquía bien drenada 53.2%; andén orinoquense 19.2% (Mejía, 1986 en Romero; Castro, & Muriel, 2000).

Mapa 1: Orinoquía Colombiana, Puerto Gaitán y Resguardo Wacoyo



Fue así como llegué al resguardo Wacoyo⁴ y como tuve mi primer encuentro con el pueblo sikuani. Después de veinte días de convivencia con los habitantes del resguardo y especialmente con la gente de la comunidad de Walabó 1, era hora de partir. El último día, hicimos una fiesta de despedida, fue cuando muchos de los y las sikuani que estaban allí hicieron la eterna pregunta: “¿y cuándo vuelve?”. Yo sinceramente les respondí “*que no sabía*”, “*que tenía que hacer mi trabajo de grado*”, y fue entonces cuando Jairo Yepes, que entonces era capitán de la comunidad de Walabó 1 y su hermano Efraín, líder de la comunidad me dijeron, “*pues haga su trabajo aquí*”. Y así lo hice, realicé una pequeña investigación sobre las formas de autoridad y poder entre los sikuani que más que respuestas me generó un sinnúmero de preguntas. Desde la escritura de este primer trabajo en 2005 hasta el presente seguí visitando a la gente en Wacoyo por la gran amistad que tengo con muchos y muchas de sus habitantes; también porque creía firmemente en que como antropóloga podría colaborar con la comunidad en algunos procesos sociales participando y colaborando en algunas de sus luchas.

Durante todos mis desplazamientos fui llenando mis diarios de campo y vi en la elaboración de una tesis doctoral la oportunidad de organizar y analizar esa información. Por lo tanto, esta tesis no solo nace de esa investigación previa sino que además contempla los datos etnográficos que he ido construyendo a través del dialogo mantenido con el pueblo sikuani y específicamente con los habitantes de Wacoyo durante todas las visitas realizadas desde ese primer encuentro hasta mi última visita al resguardo en los primeros meses de 2013⁵.

El pueblo sikuani, histórico habitante de la Orinoquia colombo-venezolana, también conocida en la literatura como Llanos Orientales, fue descrito por los primeros antropólogos que arribaron a la región a mediados del siglo XX como bandas de cazadores recolectores semi-nómadas que practicaban una horticultura incipiente. Estas bandas estaban compuestas por dos o tres familias extensas, es decir, entre veinte y sesenta personas. Existía la regla de que las bandas se evitaran unas a otras por el miedo a la magia del chamán de la banda vecina. Así, para los indígenas, la magia, lo sobrenatural, lo espiritual, se integraban en la vida social y cotidiana; el aspecto religioso estaba fuertemente impregnado de la noción de autoridad, mientras que el jefe tenía cargos de índole civil y religiosa (Ortiz & Pradilla 1987). Siglos antes, los misioneros católicos se habían referido a ellos como tribus “salvajes” que vagaban por las infinitas llanuras. Cuando llegué a la región en el año 2004 me

⁴ En algunos mapas y documentos oficiales el Resguardo Wacoyo aparece registrado como “Comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó”. Wacoyo que fue legalizado por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria - INCORA en el año de 1993. Tiene una extensión territorial de 8.050 hectáreas y queda ubicado aproximadamente a 20 kilómetros del casco urbano de Puerto Gaitán. El resguardo está atravesado por la carretera principal que comunica el departamento del Meta con el departamento del Vichada. La vía Puerto Carreño parte literalmente en dos los predios que pertenecen al resguardo. Las fuentes fluviales más cercanas son el río Meta que queda sobre los límites del resguardo con el departamento del Casanare y el río Muco hacia el sur.

⁵ Mi trabajo de campo se divide en 7 periodos: 1) octubre – diciembre 2004; 2) febrero-abril 2005 3) diciembre 2006; 4) abril 2007; 5) agosto 2011; 6) abril 2012; 7) diciembre 2012- marzo 2013.

encontré con un grupo de comunidades asentadas, delimitadas territorialmente y con una organización política y burocrática institucionalizada. Además observé que estaban articulados a las redes clientelares municipales lo cual distaba mucho de lo que habían descrito tanto los misioneros como los antropólogos unas décadas antes. Por lo tanto, empecé a indagar sobre las formas de autoridad y poder de este pueblo indígena.

Actualmente el pueblo sikuani vive en resguardos⁶ que a su vez están divididos en comunidades⁷. En 2004 el resguardo Wacoyo tenía ocho comunidades y actualmente hay 16. Según el censo de 2009, en el resguardo habitaban 1.140 personas en 184 unidades habitacionales (DANE, 2010). Las leyes colombianas determinan que los resguardos deben ser administrados por un cabildo o por una autoridad tradicional indígena. En Wacoyo se han acogido a la figura de autoridad tradicional⁸ y el resguardo es administrado a través de lo que ellos denominan como las capitánías. Formalmente en cada una de las comunidades hay un capitán que figura como jefe principal del grupo. Según los sikuani este tiene una doble funcionalidad; internamente es quien orienta, controla, acompaña a todos los miembros de la comunidad y a nivel externo coordina acciones con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, otros gobiernos de otros resguardos y organizaciones indígenas. Según los habitantes de Wacoyo, el capitán es el que tiene el poder político. Sin embargo, en la cotidianidad, el poder del capitán es cuestionado constantemente, y cuando el capitán no acepta las sugerencias del grupo, es reemplazado por otra persona. En algunas comunidades, y especialmente, en los resguardos del Vichada, el puesto de capitán e incluso, el de gobernador del resguardo, lo ocupa un pastor evangélico indígena. Luego, el conjunto de capitanes de todas las comunidades conforman lo que se conoce como el consejo de capitanes. Este consejo elige a su vez a un gobernador general del resguardo que, formalmente debe ser aprobado en asamblea por todos los habitantes del mismo. Toda esta red conforma, lo que yo defino como una élite política indígena, conformada principalmente por varones. Una vez el gobernador es elegido, éste debe posesionarse ante el alcalde del municipio, luego ante la gobernación del departamento y finalmente ante el Ministerio del Interior.

⁶ Según la Constitución de 1991, los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio – Artículo 21 del Decreto 2164 de 1995- Las tierras de resguardo dentro del municipio de Puerto Gaitán tienen un área de 883.000 hectáreas que se encuentran en el suroriente de la zona donde termina la sabana y empieza la selva y que está subdividida en nueve resguardos. Para efectos administrativos, la organización UNUMA divide el territorio en tres zonas: la zona *Selva*, los del sur que se ubican en las cabeceras del río Uva y entre el río Tillabá y el Teviare que comprende los resguardos de El Tigre y Alto Unuma; la zona *Planas*, comprende los resguardos de Awaliba, Vencedor Piriri, Domo Planas, Walianae, Iwiwi; y la zona *Meta*, comprende los resguardos de Corosal Tapaojo y el resguardo Wacoyo.

⁷ Las comunidades son asentamientos indígenas conformados generalmente por una o varias familias extensas.

⁸ Según el Decreto 2164 de 1995 las autoridades tradicionales son los miembros de una comunidad indígena que ejercen, dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social.

Para los indígenas sikuani con los que conversé durante mi primera visita al resguardo en 2004, tanto miembros de la élite política como con algunos comuneros y comuneras⁹, el origen de las capitanías está asociado a la lucha del pueblo sikuani por su territorio y lo ubican temporalmente en la década del setenta del siglo XX. Esto coincide con la legalización de las primeras reservas indígenas¹⁰ en la Orinoquía y con la emergencia de la organización indígena de los pueblos indígenas de los Llanos, Unuma. Para mis interlocutores, el pueblo sikuani tuvo que asumir este tipo de organización a causa de “circunstancias externas”, y así lo afirmaron las actas del Primer Encuentro de los Pueblos Indígenas del Meta, celebrado en noviembre de 2002:

[...]Los pueblos indígenas siempre hemos tenido nuestras propias pautas organizativas a nivel interno en nuestras comunidades. De ahí que la organización indígena para nuestros pueblos no es una novedad ya que forma parte de su sistema de vida. Sin embargo se presentan algunas circunstancias externas que nos han ido obligando a adoptar formas de organización que se adapten a esas nuevas circunstancias o situaciones [...] (Unuma, 2003).

Estas “circunstancias externas” fueron abordadas por los antropólogos y antropólogas que trabajaron en la región en las décadas del setenta y ochenta del siglo XX, quienes se centraron en explicar el cambio cultural del pueblo sikuani, pero además, se enfocaron en describir las relaciones de dominación que había entre este pueblo y los agentes externos que hacían presencia en la región como colonos del interior del país, misioneros evangélicos, empresas petroleras, narcotraficantes y grupos armados. Estos trabajos expusieron la relación entre el pueblo sikuani y los diversos actores dominantes como conflictos en términos binarios. Por ejemplo analizaban los conflictos entre: indígenas/colonos; indígenas/misioneros católicos; indígenas/misioneros evangélicos; indígenas/petroleras; pero, perdiendo de vista, la configuración de escenarios de disputa política más amplios. Por otra parte, al analizar periodos históricos concretos, también se perdió de vista la continuidad en el tiempo de estos escenarios de disputa política y sus transformaciones. Por último, los investigadores se concentraron más en explicar el cambio cultural en términos de “aculturación”, “deculturación” o “adaptación”, dejando de lado el análisis de las disputas políticas internas y la transformación de jerarquías que se gestaban en el interior del pueblo sikuani.

Desde mi punto de vista, esta interpretación binaria o bidimensional no permite apreciar la multidimensionalidad propia de los procesos de dominación y resistencia en los que han estado inmersos los sikuani. Hacer un breve recuento histórico ayudaría a entender esta multidimensionalidad. En un primer momento llegaron a los Llanos los encomenderos y misioneros jesuitas. Detrás de ellos, con la emergencia de la República llegaron los

⁹ Los comuneros son aquellos habitantes del resguardo que no pertenecen a la élite indígena

¹⁰ Las reservas indígenas fueron una forma provisional de adjudicación de tierras que tuvo vigencia entre 1967 y 1980, donde se le daba al indígena el derecho al usufructo. Profundizo en este aspecto en el Capítulo 6.

caucheros, cazadores y ganaderos. Asimismo, bajo el Concordato¹¹, la ley 89¹² y los convenios de misiones de 1903 y 1928¹³, tuvo lugar una reorganización del país en diversos Territorios de Misiones. El Estado central convocó a diversas órdenes religiosas católicas para promover la *civilización* de los pueblos indígenas. Esto otorgó a los misioneros el control de la educación primaria en los territorios de su jurisdicción, constituyéndose como poderosas organizaciones a través de las cuales el Estado hizo presencia en gran parte del territorio nacional (Pineda, 2002). Esta acción se prolongó durante casi todo el siglo XX. Antropólogos, ligados al indigenismo estatal, también llegaron a la región e hicieron sus primeros escritos sobre los indios que habitaban las vastas llanuras. Pero, para mediados del siglo XX, los Llanos van a experimentar transformaciones importantes como consecuencia del periodo de la Violencia¹⁴ por lo que muchos de ellos tuvieron que abandonar sus investigaciones.

Durante la Violencia, la Orinoquia sirvió de refugio a las guerrillas liberales que luchaban contra el régimen conservador. En la década del sesenta llegaron a los Llanos los misioneros evangélicos, con apoyo del Estado central. Fue así como el Instituto Lingüístico de Verano instaló su base de operaciones en los Llanos donde ya tenía presencia la Misión Nuevas Tribus encabezada por Sofía Müller. Para la década del setenta, llegaron también miembros de órdenes religiosas alternativas, como fue el caso de los miembros de la teología de la liberación, quienes comenzarían a acompañar a las comunidades indígenas en diferentes acciones para la defensa de su población. En este espacio, también participaron antropólogos críticos frente al indigenismo estatal y que más tarde jugarían un papel importante en los movimientos para la recuperación de tierras. En este contexto se conforma Unuma, la primera organización indígena de los Llanos, que tenía en su agenda

¹¹ El Concordato fue un acuerdo firmado entre la Iglesia Católica y el Estado Colombiano en 1887. Este promulgaba que la legislación canónica, aunque independiente de la civil, sería solemnemente respetada por las autoridades de la república. Además el acuerdo entre el Estado y la Santa Sede refrendó a la Iglesia el pago de intereses por los bienes que le habían sido incautados, adjudicándole además una serie de privilegios en materia impositiva, educacional, civil, económica y política.

¹² La ley 89 de 1890, va a institucionalizar, desde un punto de vista jurídico, la administración de poblaciones indígenas por las misiones católicas al amparo del concordato de 1887 con la Santa Sede ya que va a determinar la manera como deben ser gobernados los indígenas. Confiaba a la Iglesia católica la “civilización” de los pueblos indígenas, a pesar de su concepción discriminatoria se convirtió en la base fundamental de las leyes de los territorios indígenas al concebirlas como tierras imprescriptibles, inembargables e inalienables. Al mismo tiempo, estableció que los resguardos debían ser gobernados por un cabildo (consejo indígena nombrado por los comuneros) y estar encabezados por un gobernador, encargado de dirigir el resguardo de manera relativamente autónoma, siempre y cuando no se opusieran a la ley nacional.

¹³ En 1953 se firma el Convenio de Misiones, como homenaje oficial al Concordato Vaticano de 1887. Este ratificaba el control territorial de cerca de la tercera parte del país, especialmente en áreas habitadas por pueblos indígenas, como las tierras bajas -Amazonía y Orinoquia- además de ser un instrumento jurídico más para controlar la posible proliferación de sectas protestantes en Colombia y mantener el monopolio de la Iglesia sobre la conciencia religiosa de la población colombiana (Goff, 1968; Pineda, 1984; Jackson, 1984, Cabrera, 2007).

¹⁴ La Violencia se refiere a uno de los periodos más sangrientos de la historia de Colombia. Entre 1949 y 1965 la guerra entre liberales y conservadores. Profundizo sobre este periodo en el apartado “La Violencia” en el Capítulo 3.

política la defensa del territorio y la expulsión de los misioneros evangélicos a través del fortalecimiento de la educación bilingüe.

No obstante, la cosa no se detuvo ahí. Para la década del ochenta, los Llanos se convirtieron en un territorio clave para el desarrollo del narcotráfico. Aunque las guerrillas comunistas habían tenido presencia en la región desde la década del setenta, durante los años ochenta va a haber una proliferación de frentes armados. Es entonces cuando en la década del noventa toman fuerza los grupos paramilitares que van a controlar gran parte del territorio hasta su desmovilización en 2005, cuando empieza a haber una fuerte presencia de las fuerzas armadas del Estado. Esto coincide con el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas con la Constitución del 91 y la articulación de sus autoridades tradicionales al aparato estatal. Finalmente, durante la primera década del siglo XXI y hasta la actualidad se han fortalecido en la región la explotación de hidrocarburos por el descubrimiento de varios pozos petroleros y también la agroindustria a gran escala, lo que ha generado la llegada a la región de multinacionales y una gran oleada de trabajadores de otras partes del país.

Todos estos aspectos, que trabajaré detalladamente a lo largo de esta tesis, son esas “circunstancias externas” de las que hablaban los sikuani. Como han expresado en diferentes periodos de su historia, el problema del exterminio de su pueblo no es algo coyuntural, es un proceso que lleva siglos. Por eso, para entender el presente de este pueblo es imprescindible tener una mirada transversal de lo que ha sido la historia de su opresión y también de sus estrategias de resistencia.

En esta vía, esta tesis intenta examinar, desde una perspectiva histórica de larga duración (Braudel, 1968; 2002), cómo se han configurado diversos escenarios de disputa política en la Orinoquía colombiana, a través del «colonialismo interno» (González Casanova, 2006) y la configuración de la región como «margen» del Estado (Das & Poole, 2004), teniendo en cuenta la multiplicidad de actores dominantes que han tenido presencia en la región, y las relaciones de dominación y poder que han entablado con un el pueblo sikuani como sujeto subalterno. Así, daré cuenta de los «dispositivos de poder disciplinario» (Foucault, 1999 [1975]) utilizados por los actores dominantes, y de las acciones que el pueblo sikuani, como actor subalterno, ha utilizado para negociar y resistir su opresión. Por esto me centraré en una antropología de los contactos y los encuentros coloniales; entre los agentes dominantes –misiones católicas, misiones, evangélicas fundamentalistas, funcionarios del Estado, terratenientes, grupos paramilitares, entre otros- y subalternos – el pueblo sikuani- para entender los momentos de crisis, ruptura y su contraparte, la formación de alianzas. Examinaré la configuración de la «hegemonía» entendida no como “consenso” sino como un «proceso hegemónico» (Mallon, 1994) que genera un espacio de controversia, confrontación y colusión entre grupos dominantes y grupos subordinados (Rosberry, 1994). Por lo tanto, busco “descentralizar” la historia (Mallon, 1994) focalizada en el Estado central, girando la mirada hacia las «márgenes» (Das & Poole, 2004) donde se dan complejas

relaciones de poder, en las que se insertan los sectores subalternos, en este caso el del pueblo sikuani. Sin embargo, no quiero limitarme a dar cuenta de las relaciones de negociación y conflicto con los grupos dominantes locales sino también de las disputas en el interior de las comunidades indígenas, es decir, de la «hegemonía comunitaria» (Mallon, 2003 [1995]) para examinar los cambios de autoridad y disputas políticas a nivel comunitario. Así, desde una visión etnográfica e histórica, me aproximo a las prácticas cotidianas y políticas de una comunidad sikuani, a su manera de relacionarse con los grupos dominantes, pero también a sus dinámicas políticas internas.

Después de haber trabajado en esta investigación durante los últimos cuatro años aprendí con la experiencia lo difícil y desalentadora que resulta la tarea de sacar adelante un proyecto tan ambicioso. Creo que la investigación deja aún muchos interrogantes por resolver. Empero, considero que sí cumple con el objetivo de ofrecerle al lector un mapa de viaje sobre los procesos hegemónicos en los que ha estado inserto el pueblo sikuani. Y a pesar de la poca difusión que tienen las tesis doctorales espero que sirva de guía para aquellos investigadores que quieran profundizar en periodos concretos de la historia de este pueblo.

En el siguiente apartado discuto los conceptos teóricos relevantes para este análisis como son el «colonialismo interno», las «márgenes», los «dispositivos de poder disciplinario» la «hegemonía como proceso» y la «hegemonía comunal».

Marco teórico-conceptual

Colonialismo Interno y las periferias del Estado

La Orinoquía colombiana se construye a espaldas del Estado-central colombiano y desde la colonia hasta el presente ha sido imaginada como “El Dorado”, un territorio lleno de oportunidades y tesoros escondidos. A diferencia de los Estados-nación modernos europeos, el Estado- nación Colombiano, como otros en América Latina, al no lograr consolidar su control sobre el territorio nacional, delegaron el poder en algunas regiones a las élites terratenientes, en otras a las misiones religiosas o a ambas -ya que en algunos casos la Iglesia católica era la élite terrateniente. Estas, cumplieron una función primordial como agentes del «colonialismo interno» y por lo tanto fueron artífices importantes en los «procesos de formación del Estado».

Los científicos sociales que se dedicaron a estudiar las regiones como “periferias del Estado”, plantearon que en el avance del modelo económico primario exportador en América Latina, hubo una sustitución del pacto colonial por uno nuevo, en el que las sociedades mestizas o “blancas” que representaban el Estado central, colonizarían aquellas zonas periféricas habitadas generalmente por pueblos indígenas o afrodescendientes. Los procesos de colonización de estas regiones marginales, en algunos casos se legitimaban con el argumento de que eran zonas “inhabitadas”, “tierras de nadie” cuando en realidad

correspondían con espacios vitales y de hábitat de los grupos nativos que habían sobrevivido a la invasión en periodos anteriores (Gómez,1989).

De esta forma, la antropología en América Latina, influenciada sobre todo por el Instituto Indigenista Interamericano y por Manuel Gamio y Franz Boas, va a tener en cuenta “la región” como categoría analítica y unidad de análisis. En este sentido, Manuel Gamio combinó el concepto de «área cultural» con una visión positivista y nacionalista del cambio social, por lo que la dinámica de las poblaciones regionales indígenas debía entenderse en relación con el proceso de formación de la nación moderna. El indigenismo mexicano se forjó bajo estos criterios y, como describiré en el capítulo 3, tuvo una gran influencia en la antropología colombiana durante la primera mitad del siglo XX.

Siguiendo con esta aproximación regional de la antropología, a partir de la década de 1950, Gonzalo Aguirre Beltrán propuso el modelo de «regiones de refugio» o «regiones interculturales». Para el autor, las poblaciones indígenas sólo podían analizarse en relación con las no indígenas por lo que no existían regiones puramente indígenas sino regiones interculturales. Aunque la tesis de Aguirre Beltrán tuvo eco entre aquellos que estudiaban esas “regiones periféricas”, fue más popular la categoría de «transfiguración étnica» desarrollada por el antropólogo Darcy Ribeiro en su texto *Fronteras indígenas de la civilización* (1971). El autor presentó los primeros estadios de interacción entre una sociedad nacional y los pueblos indígenas, concretamente a través de la experiencia brasileña de expansión de la sociedad nacional en los territorios ocupados originalmente por pueblos indígenas. El pensamiento de Darcy Ribeiro influenció el análisis de muchos de los autores con los que dialogo a lo largo de esta tesis (Bonilla, 1968; Baquero Montoya, 1981; Ortiz & Zambrano, 1984; Gómez, 1991). Sin embargo, la noción sobre las «fronteras indígenas de la civilización» estuvo acompañada por otro concepto: el «colonialismo interno».

El concepto de «colonialismo interno», desarrollado por Pablo González Casanova (1969) me es útil para explicar las relaciones de explotación¹⁵ que se generan dentro de los límites del Estado-nación colombiano. Para González Casanova el «colonialismo interno» y las relaciones sociales de explotación son las estructuras de poder que determinan el asentamiento de los regímenes políticos en América Latina (Roitman Rosenmann, 2009). Por lo tanto, nos invita a ver el colonialismo no sólo como un fenómeno internacional sino también como un fenómeno intra-nacional. En esta línea, el «colonialismo interno» da cuenta de la explotación de los nativos “indígenas” por sectores nativos “blanco-mestizos” y, por lo tanto, corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos distintos (González Casanova, 2006). Por eso va más allá de la estructura de clase, porque no sólo es una relación de dominio y explotación de los

¹⁵ El autor parte de la noción marxista de explotación para dar cuenta de la relaciones asimétricas de las estructuras de poder y explotación que utiliza el capitalismo para extender su dominio sobre América Latina (González Casanova, 2006, p. 13).

trabajadores por los propietarios de los bienes de producción, sino una relación de dominio y explotación de una población por otra población que tiene distintas clases. El «colonialismo interno» corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos (González Casanova, 2006). Consecuentemente las comunidades indígenas son las colonias internas, son una colonia en el interior de los límites del Estado-nación y por lo tanto, tiene características de la sociedad colonizada (González Casanova, [1965]1993).

En el caso colombiano y, específicamente, en el de la región de la Orinoquia, el «colonialismo interno» es una constante histórica. Después de la fundación de Colombia como un Estado-nacional, será el telón de fondo en los procesos de formación del Estado-nación y también de sus periferias. Coincidiendo con autores como Joseph y Nugent (2002 [1994]) y Rubin (1997) consideran que la formación del Estado es un proceso a través del cual las políticas instrumentadas desde el centro se redefinen de forma diferente en los diversos espacios regionales y locales a través del conflicto, la negociación, la coerción, el establecimiento de alianzas, la impugnación y la aceptación (Flores de la Cruz, 2009). Asimismo, Aretxaga (2003) señala que la exclusión por parte del Estado está siempre presente “como un algo potencial, un *sine qua non* de la ley y del Estado como una encarnación de su forma” y concluye que “aquellos que se encuentran excluidos están incluidos a través de su exclusión” (Ramírez, 2010).

Por lo tanto, concibo el Estado como un proyecto ideológico que se define y concreta materialmente en la lucha entre los sectores dominantes y dominados de la sociedad. De esta forma, mientras los primeros diseñan proyectos y políticas que se instrumentan a través de las instituciones y agentes gubernamentales, entendidas éstas últimas como la estructura que sirve para el ejercicio y mantenimiento del poder, las clases dominadas resistirán, se acomodarán, rechazarán y redefinirán estos proyectos y políticas y, por lo tanto, éstas no serán homogéneas en todos los lugares y espacios aceptación (Flores de la Cruz, 2009). Sin embargo, también cuestiono la presencia monolítica del Estado en sí, lo que implica desmitificarlo de su título de aparato homogéneo de dominación central y relevar su construcción por parte de actores sociales diversos a través de las prácticas culturales cotidianas en situaciones históricas concretas (Ramírez, 2010).

Por consiguiente, el enfoque de esta tesis parte de un concepto de Estado entendido no como objeto o esencia, ni como un conjunto totalizador de instituciones abstractas, sino como un proceso en el que se dan un conjunto de prácticas y relaciones cuyos efectos de dominación son perceptibles en la construcción de organizaciones y subjetividades a través de la sociedad (Abrams, 1988; Corrigan y Sayer, 1985; Joseph y Nugent, 2002 [1994])¹⁶.

¹⁶ Otros autores como Gupta y Sharma (2006) también han cuestionado la asunción del Estado como un actor unitario y autónomo de la sociedad. Los autores plantean la necesidad de trascender la mirada del Estado

Siguiendo a Rubin¹⁷ (1997), el Estado no se constituye desde el centro, sino a partir de una serie de arreglos regionales que se caracterizan por la negociación, la coerción y el establecimiento de alianzas. En este contexto, se imaginan las “periferias”, se decide qué es “aquello que se excluye” es el “papel histórico del Estado Nacional como forjador de alteridades” (Serje, 2011 [2005]).

Entre la frontera, la excepción y las márgenes

Las dicotomías de centro/periferia, presencia/ausencia no solo hicieron parte del imaginario de los científicos sociales sino también por otros sectores de la población. Autoras como Aretxaga (2003), Das y Poole (2004), Tsing (1993) y Serje (2005) coinciden en que, en regiones como la Orinoquía, el Estado es imaginado por las poblaciones del centro del país, como un proyecto incompleto que invoca lo “salvaje”, “sin ley”. Estos factores son percibidos como amenazantes tanto desde “fuera” como desde “dentro” del Estado y donde los habitantes se encuentran insertados en relaciones dicotómicas como la de centro/periferia, inclusión/exclusión, legalidad/ilegalidad, disciplina/indisciplina, orden/desorden (Ramírez, 2010).

Para definir esos espacios que quedaban “fuera”, “excluidos” los espacios “periféricos”, los estudios regionales emplearon el concepto de «frontera». Esta noción fue popularizada por Frederick Jackson Turner a finales del siglo XIX como una línea de separación entre la “civilización” y la “barbarie”. En contraposición surge la definición de «frontera» elaborada por la historiadora Jane Rausch (1984) quien, interesada en incorporarse en el debate sobre el rol de las normas territoriales en las áreas de «frontera», cuestiona la definición de Turner y la presenta como una zona de transculturación, tanto multiétnica como multirracial. Así, para la autora, la «frontera» no debe entenderse en el sentido de límite o borde ni tampoco como una simple línea entre áreas establecidas, así como tampoco límite entre civilización o barbarie. Por lo tanto, la define como una zona geográfica de interacción entre dos o más culturas diferentes, lugar donde esas culturas producen dinámicas únicas en el tiempo y en el espacio. De esa manera, estudia áreas tradicionalmente marginadas en el proyecto estatal, y pone en discusión los proyectos de incorporación de tierra y habitantes en el modelo republicano (Rausch, 1984). Gómez (1980; 1991) por su parte, adopta el concepto utilizado por Mellafe (1969) quien define la «frontera» como un espacio geográfico dado, en el que, tanto los procesos de producción como los de estructuración institucional y social no se han integrado aún en un continuo normal, pero están en vía de formación o de transformación drástica. De esta forma, la «frontera» presupone “[...] un choque o fusión y entronque cultural de dos o más horizontes culturales distintos” (Mellafe, 1969, pp.10-42 en Gómez, 1989; 1991). Por otra parte, Patricia Vargas (1993) comparte la idea de «frontera»

como una entidad dada, fija, unitaria y autónoma de la sociedad, para entender los aspectos ideológicos y materiales implicados en su proceso de construcción (Sharma & Gupta, 2006).

¹⁷ Para Rubin (1997) se debe dar un mayor peso al análisis de la región y no pensar que el centro lo domina todo, ni que los procesos centrales que parten de él son homogéneos.

como un área con un predominio cultural específico en el cual tienen lugar el encuentro de dos “territorialidades”; y precisa que una de estas produce avanzadas en formas tales como “la militar, la misional, la economía extractiva, entre otras.

Esta noción de «frontera» partía de un modelo territorial que veía lo que hacía parte del Estado como “centro” y lo que estaba por fuera como “periferia”. Por lo tanto se empezó a hablar de zonas con “presencia” o “ausencia” del Estado. Por ejemplo, el historiador Marco Palacios (1983), aseveraba lo siguiente:

[...] Colombia es un país de fronteras por antonomasia. Cuando menos desde el siglo XVI y, con toda probabilidad hasta bien entrado el siglo XXI, las sociedades regionales colombianas se han desarrollado y se desarrollarán, colonizando. Es probable que en los próximos cien años el petróleo, las orientaciones geoestratégicas frente a Venezuela y a Brasil y la Revolución Verde (una prometedora simbiosis de pastos tropicales y gramíneas) convierta los llanos orientales en una de las regiones más prósperas, mejor comunicadas y densamente habitadas de Colombia [...] (pg. 14) [...] La historia colombiana como la de muchos países de América Latina, es también historia del avance y retroceso de la frontera económica y su eventual integración al territorio definido por el Estado. La frontera es transición por excelencia: un proceso fluido de formación, transformación y cristalización de estructuras agrarias, de empuje lento o acelerado hacia la coherencia socioeconómica y espacial del grupo que la habita. La frontera tiende a desaparecer en cuanto busca la integración al entorno regional y al ámbito político territorial del Estado central. Cuando esto se verifica, la frontera cesa de serlo [...] (Palacios, 1983, pg. 154).

Sin embargo, si entendemos el Estado como un proceso en continua formación y transformación, desmitificándolo como entidad monolítica, la unidad analítica de «frontera» que daba cuenta de estas categorías binarias, no es útil. Como señalan Nugent y Alonso (2002 [1994]) la formación del Estado no es simplemente un proyecto de las élites dominantes, sino también un proceso de conformación de identidades de los subordinados (Nugent & Alonso, 2002 [1994] ; Flores de la Cruz, 2009). Por lo tanto, utilizo el concepto de «márgenes» desarrollado por Veena Das y Deborah Poole (2004)¹⁸, para referirme a esas periferias y que Serje (2005) denominó “el revés de la nación”; rompiendo precisamente con esa visión dicotómica y cuestionando la supuesta “ausencia del Estado”.

Para Das y Poole (2004), si nos ubicamos al límite de lo que se acepta como el territorio de control estatal, las «márgenes» son al mismo tiempo los sitios donde la naturaleza se puede imaginar como “salvaje” y “descontrolada” y donde el Estado está constantemente refundando sus formas de ley y orden. Las «márgenes» no son meramente territoriales, son también, y quizás más importante, los sitios de práctica en la que la ley y otras prácticas estatales están colonizadas por otras formas de regulación que emanan de las necesidades urgentes de las poblaciones para asegurar la supervivencia política y económica (Das & Poole, 2004). Por lo tanto, las autoras, lejos de considerar que el Estado-nación tiende a

¹⁸ El libro *Anthropology in the Margins of the State* recoge distintos estudios de caso como resultado de un seminario de investigación, en los cuales sus autores se preguntan por la manera en que las prácticas que tienen lugar en las «márgenes» modelan las prácticas de regulación y disciplina estatales (Das & Poole, 2004).

debilitarse en sus «márgenes», arguyen que las prácticas de regulación y disciplina estatales se reconfiguran en estas zonas, invitando a repensar los convencionales límites entre centro/periferia, público /privado, legal/ilegal. Desde esta perspectiva, las «márgenes» aparecen como un componente esencial dentro del funcionamiento de los Estados (Das & Poole, 2004). Una antropología en las «márgenes» ofrece una perspectiva única para el entendimiento del Estado, no porque los antropólogos capturemos prácticas culturales exóticas, sino porque estas prácticas, son una “imposición necesaria”¹⁹ del Estado, así como la excepción es un componente necesario del régimen estatal (Das & Poole, 2004).

Por lo tanto, el concepto de «margen» que desarrollan Das y Poole (2004), va mucho más allá del sentido otorgado a la «excepción», desarrollado por Agamben (2004) como un hecho eventual, que solo ocurre en determinados espacios y periodos de tiempo. Trabajos antropológicos recientes han explicado los contextos en los que la guerra y otras formas de violencia colectiva se experimentan, ya sea como “estados de crisis” o “estados de excepción”. Por lo tanto, antropólogos y antropólogas han reflexionado sobre cómo en los contextos de guerra civil y de violencia política en general, un gobierno autoritario o los grupos en el poder, determinan el sentido de comunidad, y de alguna forma, también el futuro político de la gente. En esta literatura, la “excepción” es entendida como una “entidad delimitada”; un momento de “emergencia” porque se han basado en el concepto de “excepción” articulado por Walter Benjamín, Carl Schmitt, y, más recientemente, Giorgio Agamben, cuyo trabajo ha sido considerado por los antropólogos interesados en cuestiones de soberanía y el biopoder.

Agamben realiza un análisis conceptual de la lógica de la soberanía. Valiéndose de la noción de “excepción”, el autor sugiere que la biopolítica no es un simple hecho moderno, sino el fundamento originario de la política (Paredes, 2008). En *Homo sacer*, Agamben revisa las categorías políticas occidentales, entre ellas la biopolítica. Foucault se refiere a la biopolítica como ese momento histórico específico en el que la vida pasa a ser considerada por el poder. Mientras Foucault señala que la inclusión de la vida en la política es un suceso que tiene lugar únicamente en la época moderna, para Agamben este hecho es propio de la política. Para Agamben, la excepción soberana es “[...] el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión [...]” (Agamben, 2004, p. 24). Agamben considera que la excepción es la clave para pensar la soberanía y parte de la argumentación de Schmitt, en la que el soberano es quien decide el estado de excepción. Para Agamben aquí hay una paradoja, y es que el soberano está dentro y fuera de la ley, ya que está autorizado por la ley para suspenderla (Paredes, 2008).

Aunque estos análisis son muy valiosos, concuerdo con Das y Poole en que el concepto de «margen» va más allá de la sensación de "excepción" como un evento que puede ser confinado a determinados tipos de espacios o puntos en el tiempo, o una condición que se

¹⁹ En inglés: “enlailment”

opone, de alguna manera, a las formas "normales" del poder estatal. Los espacios de excepción están dentro del cuerpo político del Estado, por lo que la construcción de determinadas regiones y poblaciones como "marginales" o "periféricas" deviene en estrategia central para justificar la necesidad de la intervención estatal (Das & Poole, 2004).

Concuerdo con Das y Poole (2004) en que los argumentos de Agamben en el primer volumen de *Homo Sacer* tienden hacia lo abstracto. El autor intenta mostrar que la *exceptio* de la nuda vida, en la cual se funda la política occidental, es realmente un exclusión-inclusiva. Así, la soberanía, que tiene la estructura de la excepción, incluye a la vida en el orden jurídico por medio de su exclusión. Lo que se evidencia con este razonamiento es que, contrario a lo pensado por Foucault, la biopolítica se ha encontrado desde siempre en el centro del poder soberano. Agamben intenta mostrar este hecho examinando, en primer lugar, la lógica de la soberanía (Paredes, 2008). Das y Poole (2004) consideran que en los estados de excepción, las diferencias entre la pertenencia y la inclusión, o figuras que se encuentran tanto dentro como fuera de la ley, no hacen su aparición como presencias espectrales del pasado, sino más bien como las prácticas arraigadas en la vida cotidiana actual. Sin embargo, insisten en que el trabajo de Agamben es un aparato teórico poderoso para explicar cómo las «márgenes» pueden ser simultáneamente espacios de exclusión e inclusión.

Para las autoras, la noción de excepción de Agamben enmarca la antropología en los «márgenes» del Estado. Por lo tanto, aquello que debe mantenerse "por fuera" del Estado, en este caso, los indígenas, es a su vez una actividad en el interior del Estado. De este modo, partiendo del planteamiento desarrollado por Agamben de que es el soberano quien decide sobre la excepción, es el soberano quien decide qué y quién queda excluido. En otras palabras, en el estado de excepción, la soberanía se ejerce tanto dentro como por fuera.

De esta forma el concepto de «margen» desarrollador por las autoras me es útil porque permite explicar cómo en la Orinoquía Colombiana se han configurado esos espacios de excepción permanentes en el tiempo, que no implican la ausencia de poder sino, por el contrario, se configuran en espacios de disputa constante donde varios actores, como por ejemplo, la Iglesia, las misiones evangélicas, los terratenientes, los paramilitares, las guerrillas entre otros, se disputan el papel de estado de facto y por lo tanto no hay "ausencia de Estado". Hay múltiples actores que compiten por ejercer de soberanos y así administrar el territorio como también a sus poblaciones.

En Colombia, con el argumento de la "ausencia del Estado", se han producido y naturalizado esas regiones periféricas, donde se instauran enclaves para su explotación, regiones representadas como salvajes, incivilizadas, atrasadas o subdesarrolladas, incapaces de dirigir su propio destino, corruptas y en espera de ser redimidas por la historia (Ramírez, 2010). Cuando las regiones periféricas como la Orinoquía son caracterizadas como zonas de "ausencia del Estado", no se tiene en cuenta la relación que los "grupos locales", en el caso específico de mi investigación, los pueblos sikuani, tienen con el Estado. Sin embargo, como

ya había señalado, también se cuestiona la presencia monolítica del Estado en sí, lo que implica desmitificarlo de su título de aparato homogéneo de dominación central y relevar su construcción por parte de actores sociales diversos a través de las prácticas culturales cotidianas en situaciones históricas concretas (Ramírez, 2010).

Por lo tanto, el Estado, lejos de estar conformado por un conjunto totalizador de instituciones abstractas, está constituido por las visiones, las prácticas y los intereses de aquellos grupos particulares. Son éstos quienes tienen acceso a “ser” el Estado, a decidir y hablar en su nombre y a determinar su proyecto. En la medida en que controlan su estructura y su aparato, definen sus prioridades y sus políticas y, ante todo, determinan las formas legítimas de leer y comprender la realidad. Su visión constituye la visión oficial. Por consiguiente, los “grupos locales dominantes” son, de facto, el Estado (Serje, 2011 [2005]; Serje, 2006). Como lo señala Begoña Aretxaga “[...] no es que haya un déficit de Estado sino un exceso de prácticas propias de éste: muchos actores compiten para desempeñarse como tal [...]” (Aretxaga, 2003, p. 396).

La Orinoquía como margen del Estado se ha transformado en el tiempo ya que tradicionalmente han sido un polo de atracción de población foránea por las diferentes olas de colonización, en un principio espontánea, causada por las cualidades del territorio, rico en materias primas, que llevan al desarrollo de economías de tipo extractivo como lo fue la extracción del caucho, la cacería, la explotación petrolera, la ganadería y finalmente el narcotráfico. Además, por sus grandes extensiones de tierra, por ubicación estratégica y potencialidad económica, la Orinoquía es un territorio atractivo para el ingreso de multinacionales y macro proyectos agroindustriales, como por ejemplo los cultivos de palma aceitera o de pino característicos también de la economía de tipo extractiva propia de la zona. Las políticas estatales que daban como concesión los territorios considerados “baldíos” estimularon la inmigración hacia esta región (Calle Alzate, 2010). Los territorios “marginados” y, en el caso de esta investigación, los Llanos orientales, han sido consecutivamente colonizados por varias oleadas de gentes desplazadas que han llegado buscando nuevos horizontes, convirtiéndose en “fronteras agrícolas” y, posteriormente, en los frentes de colonización, que han sido siempre considerados problemáticos por las administraciones (Serje, 2011 [2005]). Como sugiere Serje, estas regiones hoy son conocidas como “zonas de orden público”, donde reina el desorden público, igual que durante muchos años fueron territorios nacionales, los menos nacionales de los territorios, las “fronteras internas” que están hoy en el ojo del huracán del intenso conflicto armado que ha vivido el país (Serje, 2011 [2005], p. 17). En este sentido concuerdo con la afirmación de Margarita Serje (2011) quien sostiene que hay un hilo conductor a lo largo de la historia colombiana que une la representación de esos «territorios de frontera» o «territorios marginales» como «infiernos verdes», «tierras de nadie» o espacios contemporáneos de violencia. Ese vínculo lo sitúa en una topología moral que asimila las zonas de montaña, en últimas, la zona andina como espacios aptos para la “civilización” y las selvas o tierras bajas, como espacios de

salvajismo y degenerados: la célebre dicotomía entre “civilización” y “barbarie”. En últimas, estos territorios son el producto de unas formas particulares de construcción del Estado y la nación que naturaliza a los otros como una manera de dominarlos y colonizarlos.

Veremos cómo en el caso colombiano, en general, y en la Orinoquía, en particular, tienden a aparecer grupos dominantes cuyas habilidades para representar el Estado o para hacer cumplir sus leyes dependen de sí mismos. Tienen así la capacidad para moverse con impunidad dentro y fuera de la ley (Das & Poole, 2004). Para las autoras, estas autoridades locales representan tanto formas personalizadas de poder privado como la supuesta autoridad neutral del Estado. Al actuar como representantes del Estado pueden moverse con facilidad entre las formas legales y extralegales de castigo y disciplinamiento. Por lo tanto, detrás de la noción de “ausencia del Estado” se vislumbra una línea coherente y continua de intervenciones ejecutadas por las élites locales como por Estados-nacionales, orientadas a “domar” estos territorios ásperos para construir la nación. A lo largo de la historia estas “tierras de nadie” han sido mantenidas como verdaderas “zonas de tolerancia” donde todo es posible, donde la frontera entre lo legal y lo ilegal deja precisamente de existir (Serje, 2011 [2005]; Serje, 2006).

La Hegemonía

Los «márgenes» se mueven y se redefinen constantemente. La indeterminación de éstas no sólo permite la emergencia de formas de resistencia, sino que también da paso a estrategias de participación del Estado. De esta forma Rubin retoma el concepto de «poder»²⁰ de Michel

²⁰ Foucault invita a ver el ejercicio del poder en los dominios in-examinados de la vida social cotidiana, se interesa por analizar el proceso por el cual el poder se mete en la piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias y su vida cotidiana. Así, el poder es un asunto más sutil, una fuerza inmersa en un discurso y el conocimiento, implícita en todas las relaciones humanas, una forma mediante la cual las instituciones modernas vigilan, disciplinan, y controlan (Lewellen, 2003). Para Foucault las relaciones de poder crean un saber por efecto y bajo el dominio de las relaciones asimétricas. Lo más interesante es que Foucault considera que el ámbito donde operan las relaciones de poder se haya relativamente independiente de las relaciones sociales de producción. Sin una delimitación clara de qué es el poder, apunta que se encuentra condicionado por cotidianidad y por ello en las relaciones de poder operan estrategias (Castro Domingo & Rodríguez Castillo, 2009). En resumen, Foucault rechaza las definiciones liberales de poder como la capacidad de forzar a la gente a hacer cosas por la violencia o su amenaza (Lewellen, 2003), cree que el poder como represión es un modelo explicativo insuficiente. Asimismo, entiende que el poder no reside en individuos, clases o en los que poseen los medios de producción; esto en contra de la interpretación marxista del poder. El poder, por lo tanto, no es un asunto de intensión consiente o toma de decisiones, no se presenta en la sociedad bajo el modelo piramidal, a modo de una fuerza que viene desde arriba y que transita desde zonas de mayor concentración a lugares en que sus efectos son más profundos. Al contrario, el poder es una malla transparente, «viene de todas partes, se produce a cada instante y en todos los puntos» (Foucault, 1998; Castro Orellana, 2004; Blair, 2011). Esto explica, que Foucault prefiera hacer un análisis del poder a escala micro. Para Foucault, el poder no debe, entenderse como una institución o conjunto de instituciones; tampoco como la dominación de un grupo sobre otro. Lo fundamental de la idea foucaultiana del poder es entenderlo como unas relaciones, mecanismo y/o estrategias, esto es, una multiplicidad de relaciones omnipresentes, multiformes e, incluso, infinitas (Foucault, 1992; Castro Orellana, 2004; Blair, 2011). Los estudios de Foucault no solo inspiraron algunos estudios antropológicos, además, como señala Sherry Ortner (1995), Foucault redefinió las nociones de poder y dominación enriqueciendo lo que hasta entonces se entendía de la relación binaria de dominación y resistencia (Ortner, 1995).

Foucault y el de «hegemonía» de Antonio Gramsci para argumentar que ésta última, la hegemonía se está continuamente renovando, recreando y modificando; por lo que el centro no controla todo por lo que nos encontramos con una diversidad de sitios y fuerzas cambiantes de dominación y resistencia (Rubin, 1997). En esta misma línea, Nugent y Alonso (2002 [1994]) sugieren que la formación del Estado no es simplemente un proyecto de las élites dominantes, sino también un proceso de conformación de identidades de los subordinados²¹.

Originalmente la «hegemonía» fue conceptualizada por Antonio Gramsci como el dominio a través de una combinación de coerción y conceso o consentimiento (Gramsci, 1971). El principal problema que tuve para utilizar el concepto de «hegemonía» es que desde la antropología, la han aplicado sólo a la esfera de las creencias y de las ideas, y no a todo el ámbito del poder. Como sugiere Crehan (2002), en general los antropólogos suelen entender la «hegemonía» como un concepto que describe una forma particular de poder y no, como es el caso de Gramsci, una forma de enfocar el problema de la producción y la reproducción del poder, un enfoque que obliga a plantearnos determinadas preguntas sobre las realidades empíricas del poder.

Por esta razón me centré en la síntesis ofrecida por Williams en *Marxismo y Literatura* (2009, [1977]). Aunque el autor no ofrece un análisis extenso del pensamiento gramsciano, si subraya la utilidad de sus escritos sobre la hegemonía para pensar el «poder» de una forma diferente, es decir, pensar el «poder» de una forma material y cultural a la vez (Williams, 2009 [1977]; Crehan, 2002). Williams, señala lo siguiente:

[...] Cualesquiera que sean que sean las implicaciones del concepto para la teoría política marxista [...] los efectos que produce sobre la teoría cultural son inmediatos, ya que “hegemonía” es un concepto que, a la vez, incluye y va más allá de los dos poderosos

²¹ Estos autores proponen el concepto de “cultura popular”, constituida en la relación con la cultura dominante. De esta forma, la “cultura popular” se puede considerar como un sitio o una diversidad de sitios en el que los sujetos populares, como entidades distintas de los grupos dominantes, se forman. Bajo estas premisas, los mismos autores elaboran una crítica a las nociones culturistas folcloristas y de masas, y afirman que es necesario utilizar el concepto de cultura para designar los símbolos y significados incrustados en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados. Estos autores beben de las aportaciones de Raymond Williams, para quien la cultura no era un sistema o estructura coherente sino un conjunto de experiencias vividas, sentimientos, y relaciones que operan dentro de un orden político y económico de dominación. Esta aproximación es de gran relevancia pues la cultura no se piensa como un “sistema cerrado”, completo y terminado sino como un proceso en construcción y reconstrucción (Roseberry, 1994 [1985]; Bocarejo Suescún, 2011). Al igual que William Roseberry (1989), Joseph y Nugent (2002 [1994]) consideran la naturaleza procesual de la cultura. La noción procesual de la cultura es crítica con la postura de Clifford Geertz (1973) quien consideró que las prácticas culturales se leían como textos. Para William Roseberry (1994) la definición de Geertz tiene un problema es que la aproximación a la cultura como un texto “aparentemente uniforme” que no toma en cuenta problemas de dominación y de hegemonía, y en general la importancia de considerar la cultura como un “proceso social material” (Roseberry, 1994 [1985]; Bocarejo Suescún, 2011). Desde este punto de vista, la cultura popular, entonces, no debe entenderse como un dominio autónomo, auténtico y limitado, ni como una versión en pequeño de la cultura dominante. La cultura popular y la dominante son un producto de una relación mutua, a través de una dialéctica de la lucha cultural (Hall, 1981 en Joseph & Nugent, 2002, pg. 45-46). Como afirman Joseph y Nugent (2002 [1994]), no se puede hablar de una cultura popular sino de culturas populares que surgen, históricamente, en una pluralidad de sitios y, por lo tanto, generan una diversidad de posibilidad de residencia (Flores de la Cruz, 2009).

conceptos anteriores: el de “cultura” considerado como un “proceso social total” en el que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos marxistas, en el que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase [...] (Williams, 2009 [1977], p. 148)

Aunque el autor no pretendía presentar una interpretación global del concepto de hegemonía en Gramsci, si rechaza concretamente la teorización de la «ideología» en la tradición marxista. Por lo tanto, aclara:

[...] En una sociedad de clases existen inequidades primarias entre las clases. En consecuencia, Gramsci introdujo el necesario reconocimiento del dominio y la subordinación en lo que, no obstante, habría de ser reconocido como un proceso total. Es precisamente en este reconocimiento de la *totalidad*²² del proceso donde el concepto de “hegemonía” va más allá del concepto de “ideología”. Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes [...] (Williams, 2009 [1977], p. 149)

Para el autor, la «hegemonía» es dirección política o dominación. Señala que el marxismo extendió la definición de gobierno o dominación a las relaciones entre las clases sociales y, especialmente, a las definiciones de una clase dirigente, pero que la «hegemonía» adquiere un sentido más significativo en la obra de Gramsci (Williams, 2009 [1977]).

Este último planteó una distinción entre los conceptos de «dominio» y «hegemonía». Por una parte, el dominio se expresa en formas directamente políticas y en tiempos de crisis, por medio de la coerción directa o efectiva (Williams, 2009 [1977]). Sin embargo, para Williams “[...] la situación más habitual es un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales; y la «hegemonía», según las diferentes interpretaciones, es esto o las fuerzas sociales y culturales activas que constituyen sus elementos necesarios [...]” (Williams, 2009 [1977], p.148). Una hegemonía dada es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura. La hegemonía es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes (Williams, 2009 [1977], p.154)²³. Por otra parte, no existe de modo pasivo como una forma de dominación; debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, y desafiada por presiones que de ningún modo le son propias (Williams, 2009 [1977]).

Esta tesis parte de esa noción de hegemonía que envuelve un amplio cuerpo de prácticas y expectativas, con valores y significados compartidos, lo cual revela la falsa pasividad de los actores subalternos en la construcción del poder. Por otra parte, me ayuda a comprender cómo las relaciones de dominación son vividas, experimentadas y combatidas cotidianamente. Es aquí donde incluyo las aportaciones de William Roseberry (1994) y de Florencia Mallon (1994) quienes desde mi punto de vista logran llevar la síntesis que hace

²² Cursiva del texto original

²³ Profundizo en la noción de hegemonía como proceso cuando incorpore las aportaciones de Florencia Mallon (1994) un poco más adelante.

Williams (2009 [1977]) de concepto de hegemonía de Gramsci al terreno de la investigación antropológica.

Tanto Florencia Mallon (1994) como William Roseberry, (1994) definen la hegemonía de dos formas diferentes pero que se relacionan entre sí; una asociada a la «hegemonía como proceso» (Mallon, 1994) o «campo de fuerza multidimensional» (Roseberry, 1994); y otra asociada a la «hegemonía como fin» (Mallon, 1994) o «marco discursivo común» (Roseberry, 1994).

La hegemonía como proceso y el campo de fuerza multidimensional

Para los autores, en la primera vertiente la hegemonía se entiende como un escenario de disputa política. Aquí, la hegemonía puede pensarse como una serie de procesos sociales, continuamente entrelazados. Es un conjunto de procesos incubados, constantes y en curso, a través de los cuales las relaciones de poder son debatidas, legitimadas y redefinidas en todos los niveles de la sociedad. Por lo tanto, la hegemonía es un «proceso hegemónico» que existe a través del tiempo y del espacio: puede existir y existe en todas partes, en todo momento (Mallon, 1994). Si entendemos la hegemonía como un proceso, todos los niveles de la política se convierten en una arena anidada, en donde el poder es disputado, legitimado y redefinido. Unos proyectos políticos siempre derrotarán a otros, y unas facciones predominarán sobre otras. Así, las interacciones entre las diversas arenas políticas – por ejemplo, entre las comunidades y las regiones, o entre las regiones y el Estado central – no solo se redefinen internamente, sino que también colaboran a redefinir el equilibrio de fuerzas entre ellos.

En esta misma línea Roseberry (1994), argumenta al igual que Mallon (1994) que el «proceso hegemónico» es un espacio de controversia, confrontación y colusión entre grupos dominantes y grupos subordinados. Por lo tanto, propone explorar la «hegemonía» como un proceso problemático disputado y político de dominación y lucha (Roseberry, 1994). No obstante, a diferencia de Mallon, el autor define los procesos hegemónicos como «campos de fuerza multidimensionales y dinámicos»²⁴, concepto que trasciende la mirada de las situaciones de dominación en términos de oposición bipolar entre unos sectores dominantes y otros subalternos. En los «campos de fuerza multidimensionales y dinámicos» interactúan múltiples niveles de dominación y variadas formas de expresión de “lo popular” (Roseberry, 1994).

Como señalé en la introducción, la antropología del siglo XX expuso las relaciones de dominación y resistencia en las que estaban inmersos los sikuani en términos binarios. Para romper con esa visión dual, esta tesis vincula la noción de «hegemonía como proceso», o como «campo de fuerza multidimensional» para dar cuenta de la controversia y la

²⁴ Roseberry utiliza la metáfora thompsoniana de “campo de fuerza” o “field of force”. Thompson propone el “campo de fuerza” para entender la relación dialéctica entre la cultura popular y la cultura dominante. Véase: Thompson, E.P. (1978) “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?” *Social History* 3(2). Pg. 133-65.

confrontación entre actores donde el poder es constantemente disputado, legitimado y redefinido; y por tanto complejo y multidimensional, propio de los escenarios de disputa política en los que han participado los sikuani a lo largo de su historia.

La hegemonía como fin y el marco discursivo común

Es en esta constante y compleja interacción entre arenas de conflicto y alianza, donde existen momentos de cambio y transformación. Es aquí donde aparece la segunda vertiente aportada por Mallon (1994) y Roseberry (1994). Para Mallon la «hegemonía como fin» corresponde a ese un punto final real al que se llega como resultado de un «proceso hegemónico». El punto final corresponde al contrato o acuerdo entre las fuerzas disputantes que mantiene un relativo equilibrio siempre dinámico y precario. Los grupos dominantes se rigen a través de una combinación de coerción y consenso²⁵ por lo que solo alcanzan la «hegemonía final» cuando reúnen efectivamente legitimidad y apoyo duraderos (Mallon, 1994). Por lo tanto, los grupos dominantes solo pueden regir mediante la combinación de coerción y consentimiento donde se controlan los términos del discurso político a través de un juego entre la incorporación de los discursos de los subordinados y su represión (Mallon, 1994). Así, a través de los procesos hegemónicos se logra transar un proyecto social y moral en común, que incluye nociones de las culturas políticas tanto populares como elitistas (Mallon, 1994). Roseberry (1994) por su parte sostiene, que los procesos hegemónicos también tienen un punto final que él define como «marco discursivo común». Para el autor, en el proceso hegemónico se genera un marco material y cultural que es en parte discursivo, un lenguaje común o forma de hablar sobre las relaciones sociales que demarca los términos centrales en torno a, y en función de los cuales se dan la controversia y la lucha.

En sus palabras,

[...] Éste es el modo en que funciona la hegemonía. Propongo que utilicemos el concepto no para entenderlo como consenso sino para entenderlo como lucha; las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos utilizados por las poblaciones subordinadas para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación son moldeadas por el mismo proceso de dominación. Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un marco material y cultural común para vivir en, hablar de y actuar sobre los órdenes sociales caracterizados por la dominación [...] (Roseberry, 2007 [1994], p. 127)

La «hegemonía como fin» o «marco discursivo común» me ayuda a entender cómo en el discurso de los subalternos, en este caso particular, el de los sikuani, aparecen constantemente esos discursos propios de los sectores dominantes a pesar de que estén buscando modificar sus condiciones de subordinación, y por lo tanto la forma en que sus memorias están moldeadas por el propio proceso de dominación.

²⁵ Mallon hace alusión al concepto de “revolución cultural” de Philip Corrigan y Derek Sayer (1985). Los autores conceptualizan los procesos de formación del Estado moderno como una “revolución cultural” entendida como la generación de un proyecto social y moral común que incluye nociones de cultura política tanto del pueblo como de la élite.

Desde esta interpretación del concepto de hegemonía se repara en procesos que refieren a la construcción de un orden regional hegemónico, y especialmente delimitan las maneras en que las políticas, leyes, instituciones y prácticas se experimentaron localmente, confrontadas y utilizadas en las acciones cotidianas para redefinir constantemente la relación que los subalternos tienen con el Estado (Gómez Carpinheiro, 2008). El «marco discursivo común» es mucho más complejo en la medida en que las leyes, decretos, programas y procedimientos del Estado se aplican en regiones particulares, cada una de las cuales se caracteriza por patrones distintos de desigualdad y dominación y, por lo tanto, nos permite analizar los proyectos “civilizatorios” de Estado y nación que fueron impulsados dentro de diversas fracciones de grupos dominantes y que hacen parte de la hegemonía como proceso (Roseberry, 1994; Lagos & Calla, 2007). Por lo tanto, preguntarse sobre el proceso de construcción del Estado, implica llamar la atención sobre las dimensiones locales y culturales de la formación del mismo, es decir de lo que ocurre en las márgenes, como lo han señalado Corrigan y Sayer (1985). Para Ramírez (2010), esto implica desmitificar el Estado, su investidura de aparato homogéneo de dominación central y relevar su construcción por parte de actores sociales diversos a través de prácticas culturales cotidianas en situaciones históricas concretas.

Así, en esta tesis se intersectan las nociones que he expuesto sobre «colonialismo interno», los procesos de formación de Estado, la constitución de las «márgenes», y la «hegemonía». En el proceso de formación del Estado, se manifiestan luchas y se despliegan sentidos, valores y prácticas por parte de la gente con fin de definirse a sí misma. Por lo tanto, los espacios de lucha política, las «márgenes», se imaginan y se construyen en la disputa política. Las «márgenes» se convierten en lugares “naturales” para aquellos sujetos que se consideraba que no estaban lo suficientemente socializados en las leyes del Estado. Por lo tanto, en ellas se generan escenarios de disputa, procesos hegemónicos donde se crean dispositivos disciplinarios o tecnologías de poder a través de los cuales el Estado o los grupos dominantes que ejercen como tal, intentan “manejar” o “pacificar” a estas poblaciones a través de la fuerza con la intención de transformar “los sujetos rebeldes” en sujetos adaptados a las leyes del Estado. Interpreto estas tecnologías de poder ejercidas, en ocasiones sobre los cuerpos de los indígenas como una expresión de la política punitiva del cuerpo (Foucault, 1999 [1975]). Retomo así el argumento de Foucault (1999 [1975]) de que en efecto, la soberanía de los grupos dominantes no es ejercida únicamente sobre los territorios, sino sobre las poblaciones. Para Blair (2010), que ha trabajado con estos conceptos para analizar la violencia estructural en Colombia, a la hora de pensar la guerra, esta perspectiva teórica nos permite la inclusión del cuerpo como un espacio específico donde se vive y se trasmite el poder (Blair, 2010). En efecto, como claramente lo señala Foucault en *Vigilar y Castigar*, las relaciones de poder penetran en los cuerpos (Foucault, 1999 [1975]).

Las márgenes entonces se configuran como un espacio entre los cuerpos, el derecho y la disciplina. Después de todo, el Estado no solo ejerce poder sobre los territorios, sino también sobre los cuerpos. De hecho, uno puede alegar que la producción de un cuerpo biopolítico es la actividad original del poder soberano (Foucault, 1999 [1975]). Sin embargo, el problema más grande es la cuestión de cómo la política se convierte en el dominio en el que la "vida" se pone en cuestión (Das & Poole, 2004), es decir, cuando el soberano tiene la capacidad de decidir sobre la vida de las personas que administra.

Como veremos, las poblaciones marginales están formadas por sujetos "indígenas" o "naturales" que son considerados fundamentales para las identidades nacionales y a la vez excluidos de estas mismas identidades a través de dispositivos disciplinarios que los definen como "otros" (Das & Poole, 2004). La otredad se constituye a partir de una serie de instituciones como la esclavitud, la plantación, la hacienda, la encomienda y la misión religiosa entre otras, dispositivos disciplinarios y tecnologías de control social. En las márgenes, estas instituciones reguladoras y coercitivas definen y crean ciertas clases de sujetos e identidades así como invisibilizan otros.

Como había argumentado en el proceso de constitución de las «márgenes», y en los procesos hegemónicos que tienen lugar en esa constitución, se manifiestan luchas y se despliegan sentidos, valores y prácticas por parte de la gente. Las «márgenes» entonces se configuran como un espacio entre los cuerpos, el derecho y la disciplina. En este sentido, combino el concepto de hegemonía con la perspectiva analítica que se ha venido constituyendo a partir del concepto de "gubernamentalidad" o "poder disciplinario" de Foucault ya que es que a través de los dispositivos de poder disciplinario como los internados indígenas, las caucherías, las haciendas, entre otros, es que se construyen categorías como las de "salvaje", "incivilizado", "irracional", "indio", entre otras, que son fundamentales en cómo se identifican y se ven a sí mismos los grupos dominantes y subalternos.

Tal como lo explica Aretxaga (2000) en la medida que las relaciones de poder son internalizadas a través de los dispositivos de poder disciplinario, estas, van tomando la apariencia de estructuras externas, de un estado autónomo donde las relaciones de poder pueden ser localizadas. Esta línea de pensamiento recalca la necesidad de estudiar el denominado "efecto estado" (Trouillot, 2001; Taussig, 1997; Coronil, 1997) sobre el tipo y la naturaleza de los vínculos sociales que caracterizan la sociedad. Los grupos dominantes son capaces de imponer ciertas categorías, más sin embargo, no siempre son capaces de obligar a los subalternos a aceptar o utilizar estas categorías. No obstante, los dispositivos de poder disciplinario tienen consecuencias culturales enormes y acumulativas, por lo tanto, en muchos casos veremos cómo los leguajes de protesta y resistencia terminan adoptando las formas y los lenguajes de la dominación para ser escuchados (Rosberry, 1994).

Sin embargo, los grupos dominantes no solo ejercieron políticas punitivas para administrar a las poblaciones indígenas, también entablaron otro tipo de relaciones que defino como de

«reciprocidad vertical» y que con el tiempo se afianzan como «redes clientelares». En esta línea me es útil el concepto de «economía del poder» introducido por Foucault en su obra *Vigilar y castigar* (Foucault, 1999 [1975]). Foucault alude al proceso que hizo visible el “exceso” que se estaba produciendo en la forma de castigar o de generar sufrimiento y la necesidad en razón de su “rentabilidad” y eficacia para el sistema de vigilar más que castigar. Como explicaré a lo largo de la tesis, los poderes de facto y también y el Estado, ejercen, en momentos puntuales, una vigilancia dirigida a la docilidad política y rentabilidad económica a través del establecimiento de relaciones de reciprocidad vertical y de redes clientelares.

En este caso abordaré la concepción antropológica y cultural del «clientelismo» y las «redes clientelares» (Auyero, 2002; Clark, 2004; Duston, 2005; Moreno-Luzón, 2007; Tosoni, 2007). Esta supera la interpretación clásica del clientelismo como una relación de dominación diádica y vertical en la que un individuo de estatus socio-económico más alto (el patrón) usa su influencia y recursos para ofrecer protección y beneficios a la persona de estatus más bajo (cliente), quien a su vez retribuye al patrón ofreciendo apoyo, asistencia y servicios personales (Powell, 1970, Kaufman, 1974; Boissevain, 1977 Farinetti 1998). Desde la perspectiva antropológica, el análisis del clientelismo como una relación diádica (patrón/cliente) no permite ver las conexiones políticas, sociales, económicas y culturales entre los patrones y su clientela y deja de lado el rol central que juegan los mediadores o *brokers*, el tráfico de influencias que éstos ejercitan con aquellos que controlan los bienes y servicios y su posición con los clientes. Por lo tanto, el «clientelismo» no es un fenómeno homogéneo ni limitado, sino un fenómeno social que produce y requiere de redes para su configuración. Las «redes clientelares» son una forma de sociabilidad en las que se involucran tres actores: «patrón», «mediador» y «cliente», en la que personas con diferentes grados de autoridad se encuentran ligadas con lazos de amistad, parentesco, afinidad e interés. En este caso resalto especialmente el papel del líder indígena como mediador en la red clientelar y la injerencia que esto tiene en las relaciones políticas en el interior de las comunidades indígenas.

En tal sentido, las acciones emprendidas por estos sectores para enfrentarse a las formaciones políticas dominantes no son de ningún modo autónomas, sino que son modeladas por el proceso hegemónico en el que se desarrollan las situaciones de dominación. De manera que los procesos de resistencia entrañan una profunda contradicción, en el sentido de que todo proyecto de resistencia y es moldeado por las estructuras de dominación (Rosberry, 1994). Esto está relacionado con las consecuencias culturales que podemos observar a nivel de las dinámicas de poder en el interior de las comunidades indígenas dentro de las cuales también hay tensiones, alianzas, solidaridad, jerarquías y vigilancias internas. En este punto es útil el concepto desarrollado por Florencia Mallon (2003 [1995]) de «hegemonía comunal»²⁶.

²⁶ El término en inglés es “Communal Hegemony”

La hegemonía comunal

Si partimos de la definición de hegemonía como proceso, y analizamos la política como una serie de pugnas entrelazadas donde esos procesos hegemónicos funcionan a todos los niveles, como por ejemplo, familias, comunidades, organizaciones políticas, podemos percibir los procesos hegemónicos a nivel de las comunidades indígenas.

El concepto de «hegemonía comunal», nos recuerda que para Gramsci los grupos subalternos²⁷ no son homogéneos, tienen sus propias jerarquías y desigualdades y no todos los miembros de un determinado grupo subalterno ven el mundo de la misma forma. Por más aisladas y remotas que parezcan esas realidades políticas y económicas más amplias, esa heterogeneidad y esa inserción plantean la cuestión sobre el marco analítico más idóneo que habría que utilizar para comprender estos “otros” mundos que, por lo general, han sido marginados (Crehan, 2002, p. 20). Así, la utilidad de Gramsci radica en su convicción de que la cuestión principal en última instancia es el «poder»: quién lo detenta y quien no, quién es el opresor y quién es el oprimido, cuáles son las especificidades de esas relaciones de opresión.

La idea de «hegemonía comunal» parte de observar la complejidad de las relaciones sociales y políticas comunales. A nivel comunitario, también hay diferencias, conflictos y jerarquías internas de género, etnicidad y generación. En sociedades como la sikuani, sin “clases sociales” identificables, la unidad de la comunidad estaba basada en las relaciones de parentesco que recibían su legitimidad de la autoridad de un patriarca. Así, los conflictos y las jerarquías de género y etnicidad se reordenaban y resolvían, como veremos, en el terreno del parentesco y la autoridad generacional. Asimismo, las insipientes diferencias económicas en estas sociedades de cazadores-recolectores se percibían en clasificaciones sociales internas que determinaban un linaje, identidad étnica o estatus generacional. Mallon (2003 [1995]), le otorga un papel fundamental a la inserción de la comunidad en procesos históricos dinámicos, lo que le permite considerar la constante negociación, creación y transformación de las identidades comunales. En este sentido, creo que la identidad colectiva de un grupo debe ser considerada como un elemento fluctuante que si bien encuentra sus orígenes en una cultura, también surge en un proceso histórico en el que se introducen discontinuidades que dan paso a nuevas construcciones culturales. Si entendemos la hegemonía como «proceso» (Mallon, 2003 [1995]) y «campo de disputa» (Rosberry, 1994) pero también como «hegemonía final» (Mallon, 2003 [1995]) y «marco discursivo común»; la noción de «hegemonía comunal» me permite mostrar el papel de la

²⁷ Los historiadores del grupo de estudios subalternos se alejaron de Gramsci y empezaron a alimentar sus proyectos a partir de los trabajos de Michael Foucault además de los deconstructivistas y otros teóricos postcoloniales. Pero el término «subalterno» como una forma de referirse a los pueblos colonizados y a los grupos subordinados dentro del mundo post colonial continuo siendo popular. Lo que el grupo de estudios subalternos añaden al proceso antropológico de revelar lo aparentemente natural como cultural es su enfoque sobre el poder. Por lo tanto, se dibujan en una tradición marxista a través de Antonio Gramsci y Michel Foucault.

élite política indígena que intenta reproducir y re articular la historia y las memorias locales. Estos son los portavoces del marco discursivo común y por lo tanto de la de la «hegemonía comunal» como «hegemonía final». Pero, también puedo dar cuenta de las luchas que se dan entre los sectores subalternos y las élites indígenas en la «hegemonía comunal» como proceso y campo de disputa y confrontación.

Por lo tanto, entiendo que alcanzar consensos comunales significa construir hegemonía comunal y la comunidad como concepto político es el resultado hegemónico de un ciclo previo de lucha donde multiplicidad de discursos se debaten y articulan a través de prácticas de inclusión y exclusión (Mallon, 2003 [1995]). La comunidad por lo tanto será percibida como una red de familias y compromisos generacionales; como una entidad espacial o geográfica móvil; como un espacio cultural con varias identidades en proceso de cuestionamiento y negociación; pero también como un todo “imaginado”²⁸ que entra en conflicto con un mundo exterior, con aquellos actores dominantes y subalternos que participan como fuerzas de proceso hegemónico más amplio que tiene lugar en las márgenes del Estado colombiano.

Sin embargo, las élites políticas indígenas que pretenden mantener en equilibrio la hegemonía comunal como fin, tendrán que crear estrategias para lograrlo. En este caso también hacen parte del juego político y de dominación tanto los dispositivos disciplinarios y el ejercicio de la biopolítica como el establecimiento de relaciones clientelares que tienen lugar en el espacio de la hegemonía comunal.

Para examinar la «hegemonía comunal» no solo estoy teniendo en cuenta los relatos de mis interlocutores sikuani y mis propios datos, sino que además estoy retomando las diferentes etnografías que se han hecho sobre los sikuani. Esto con dos intensiones, por una parte rescatar la información que pueda haber sobre las dinámicas comunitarias sikuani para reinterpretar sus datos a la luz de mi problema de investigación, y también sino también para ubicar el papel de los antropólogos²⁹ en los escenarios de disputa. En este sentido, los antropólogos o profesionales de las ciencias sociales que llegan a estas regiones, bien de forma individual, como en el caso de los estudiantes de antropología, bien funcionarios del Estado, como los antropólogos del Instituto Etnológico Nacional o de la Dirección de Asuntos

²⁸ Véase: Benedict Anderson (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*: Londres: Verso Books.

²⁹ De la misma manera que estos territorios periféricos fueron clasificados como “salvajes”, lo hicieron con los aborígenes que los habitaban, pero, ¿cómo fueron clasificados los pueblos indígenas llaneros por la Antropología?. En su artículo “Sendas y senderos de la ciencia social andina” (1999), la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui reflexiona sobre el «colonialismo interno» pero no ya solo como un conjunto de fenómenos socio-políticos y económicos, sino en cuanto fenómeno que invade las ciencias sociales. Por lo tanto, el «colonialismo interno» no es solo un objeto de estudio sino un fenómeno en el que las mismas ciencias sociales están involucradas, especialmente en aquellas sociedades que se fundan en legados coloniales. En este sentido, en términos de Rivera Cusicanqui, el «colonialismo interno» también está relacionado con la categoría de «colonialidad del saber» desarrollada por Edgardo Lander y Aníbal Quijano.

Indígenas, también son agentes en esa expansión colonial ya que, en palabras de Rivera Cusicanqui, las formas de saber fueron y son también parte de la expansión colonial (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010). La ceguera epistémica y ética que señala Rivera Cusicanqui conduciría a prácticas de pensamiento que asumen la cientificidad del método y de los principios disciplinarios, sin cuestionar el hecho de que método y principios disciplinarios fueron parte del paquete de la autoconstrucción de la modernidad y su consecuencia inevitable, la colonialidad (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010)³⁰.

La tesis de Rivera Cusicanqui sobre el papel de los científicos sociales en los procesos hegemónicos, y por lo tanto, del patriarcado como parte de la matriz cultural con la que los antropólogos llegamos al campo, llamó mi atención a la hora de enfrentarme a las etnografías sobre los pueblos sikuani. Aunque el objeto de mi investigación no es analizar cómo se describen las relaciones de poder asociadas al género en la literatura sobre los sikuani, si me gustaría aclarar, que si bien los investigadores no idealizan las relaciones de género entre estos pueblos, tampoco las cuestionan. Como expondré a continuación, aunque algunos de los autores, ya sean curas o antropólogos, revelan tímidamente las relaciones patriarcales en los pueblos indígenas, prevalece su visión de éstas como sociedades igualitarias y por lo tanto no dan cuenta de las tensiones que se dan en la «hegemonía comunal». Así como Mallon, incluye la dimensión de patriarcado en la «hegemonía comunal» para Cusicanqui el patriarcado es parte esencial del «colonialismo interno», y que existe una equivalencia entre la discriminación y dominación de tipo étnico y las de género y de clase (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010). Esto implica que un verdadero proceso de descolonización debería dismantelar las instituciones, prácticas y discursos patriarcales. La autora es crítica con el pensamiento indigenista predominante que idealiza las relaciones de género entre los pueblos indígenas (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010) negando de entrada la existencia de las relaciones jerárquicas y de subordinación. Por otra parte la noción de hegemonía comunal como fin de Mallón, me permite explicar como en el caso de los sikuani la élite política indígena no reconoce públicamente formas de discriminación hacia la mujer bajo el discurso de la autodeterminación y el relativismo cultural.

Los pueblos indígenas de Tierras Bajas: de guahibo a sikuani

A lo largo de la tesis, haré énfasis en las diferencias entre las poblaciones indígenas de tierras bajas y tierras altas. Si bien es claro que los pueblos indígenas de Colombia no son homogéneos, sino que cada pueblo tiene sus particularidades, inclusive entre pueblos del mismo grupo étnico, desde el punto de vista analítico podemos hacer uso de la geografía

³⁰ El aporte conceptual de Rivera Cusicanqui parte de la crítica descolonizadora proveniente del pensamiento de Franz Fanon y Alberto Memmi y la propuesta Pablo González Casanova elaborada, a partir de la crítica de la dependencia política-económica en América Latina de los años 50 y 60. Empero, hay un matiz importante en la teorización de la socióloga boliviana y es que ella incluye una nueva forma de dominación, el patriarcado.

nacional para diferenciar los pueblos de tierras altas, es decir, los pueblos andinos y los pueblos de tierras bajas. Más allá de los contrastes en cuanto a las formas de vida, lengua, espiritualidad, entre otros, vamos a ver una clara diferencia en cómo estas poblaciones fueron clasificadas por el aparato de dominación de la colonia y, por consiguiente, cómo sus procesos de colonización y dominación fueron diferentes. Esta división aparece a lo largo de todo el trabajo ya que puede leerse en las leyes, las etnografías, y en los discursos de los propios indígenas.

En este contexto, el pueblo sikuani es considerado como un pueblo de tierras bajas. Esta clasificación no es solo de tipo geográfico sino también cultural ya que los pueblos de tierras bajas han sido percibidos históricamente como pueblos menos “civilizados” que los que habitaban las tierras altas andinas. Aunque las nociones de indios “salvajes” de selva y “civilizados” de montaña son de origen colonial³¹, la antropología política británica creó nuevas categorías con las que fueron clasificadas las poblaciones indígenas.

Los primeros estudios realizados por la antropología y la sociología establecieron una diferencia radical entre las llamadas «sociedades con Estado», y «sociedades sin Estado»³² (Fortes & Evans-Pritchard, 1940; Smith, 1979; Lewellen, 2003; Laurent, 2005, Castro Domingo & Rodríguez Castillo, 2009). Gledhill (1999) señala que las obras clásicas de la antropología política británica demostraron que los jefes reconocidos por las autoridades coloniales no poseían una autoridad real sobre su propia población (Gledhill, 2000 [1999]).

Por otra parte, gracias a los aportes de la etnohistoria y la arqueología, se han podido esbozar algunas de las características de los patrones precolombinos y hacer una distinción histórica de los sistemas de organización social y política de las tierras bajas y las tierras altas americanas. Laurent (2005) señala que “[...] mientras que las supuestas sociedades sin estado fundadas en comunidades tribales, aparentemente sin poder y más igualitarias, se

³¹ Durante la colonia, las poblaciones indígenas convertidas en mano de obra subordinada, fueron considerados como «indios policía» o «indios reducidos», y aquellas poblaciones a las que no pudieron reducir, como es el caso del pueblo sikuani, se clasificaron como “salvajes”

³² La mayor contribución de *African Political Systems* es la clasificación que hacen Fortes y Evans-Pritchard de los dos tipos de estructuras políticas. Por una parte, estaban aquellas sociedades en las que había una autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones jurídicas. Esto permitía que las divisiones de riqueza, privilegio y estatus correspondieran a la distribución del poder y la autoridad; por lo tanto, la organización administrativa regulaba las relaciones políticas y existía un gobierno. Por otra parte, estaban aquellas sociedades que carecían de esta autoridad e instituciones. Consecuentemente, carecían de gobierno, no tenían marcadas las divisiones de rango, estatus y riqueza, por lo que el género y generación constituían la base de la vida política (Fortes & Evans-Pritchard, 1940; Lewellen, 2003; Castro Domingo & Rodríguez Castillo, 2009). Por lo tanto, el papel del parentesco era fundamental, razón por la que estos autores describieron con detenimiento las sociedades con las que trabajaron. Así, se condensa el establecimiento de una diferencia radical entre las llamadas sociedades con Estado, es decir las sociedades modernas, como las occidentales, regidas por la presencia de un Estado fácilmente identificable y relacionado de manera directa con el ejercicio de lo político, y las llamadas sociedades «primitivas» o sin Estado (Smith, 1979; Laurent, 2005). Estas últimas fueron clasificadas como sociedades «acéfalas».

han destacado en la Amazonia y la Orinoquía, los llamados cacicazgos o señoríos de los Andes se han caracterizado, más bien, por la existencia de una mayor jerarquía [...]” (Laurent, 2005 p. 334). Es decir, que en las tierras altas encontraríamos sociedades estatales y en las tierras bajas acéfalas. Por lo tanto, el pueblo sikuani fue clasificado como una sociedad acéfala.

Como profundizaré en el capítulo 4, esto último se hace evidente en los trabajos de Reichel-Dolmatoff (1944), Wilbert (1957), Metzger (1968) y Morey (1970), sobre los sikuani, quienes al no identificar un jefe o autoridad institucionalizada, se concentran en el médico tradicional como el núcleo del poder político. El pueblo sikuani, también conocido en la literatura antropológica como *hiwi* (gente en lengua sikuani), o “guahibo”, es una población heterogénea que ha habitado durante siglos, y aún habita, la región de la Orinoquía colombo-venezolana. Los grupos indígenas de las llanuras colombianas fueron clasificados a través de grupos lingüísticos. Si hacemos un recorrido por los diferentes textos podemos corroborar que la literatura antropológica ha utilizado la denominación genérica “guahibo” para referirse a los múltiples pueblos indígenas que habitan la Orinoquía colombo-venezolana. Se pueden encontrar varios términos y variantes para referirse a este pueblo indígena en particular, Guahibo, Guajibó, Guajivo, Guayba, Guagiva, Guaiva, Guahivo, Gaivo, Goagibo, Guagibo, Guaibo; Chiricoa, Chiricoy; Cuiva, Kuiva, Kuiba, entre otros.

Kirchhoff (1948) y Wilbert (1963) clasificaron esos pueblos indígenas en cuatro subdivisiones, en su mayoría basadas en criterios de tipo etnolingüístico y en algunos casos asociados a sus formas de subsistencia. No se puede negar que los antropólogos de mediados del siglo XX, bajo la lupa del evolucionismo, clasificaron estos pueblos, considerados como sociedades acéfalas, desde los más “salvajes” a los más “civilizados”. De esta forma se puede encontrar en la literatura antropológica una serie de subdivisiones entre los “guahibo”, que son ambiguas y además no son reconocidas por los propios indígenas (Metzger & Morey, 1983). Esto se evidencia en el trabajo de Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien en su texto *La cultura material de los indios guahibo* (1943) señaló que los guahibo pertenecían sin duda a una tribu típica de la olla del Orinoco, pero haciendo énfasis en la existencia de habla de sub-tribus, entre los que estarían los “kuiva”, los “amorua” y los “sikuani”, considerados pueblos “más primitivos”. Para Reichel-Dolmatoff los denominados sikuani “[...] representan un núcleo nómada muy primitivo [...]” (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 440). Según el autor, “[...] la palabra sikuani no es un nombre tribal en el sentido propio sino que quiere decir ‘indio’ y se empela en el resto del territorio guahibo para designar este grupo [...]” (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 440).

Según el trabajo de Nancy Morey (1975), los guahibo se llaman a sí mismos *hiwi*, o “gente”. Para Morey, el término “sikuani” lo usaban para referirse a aquellos pueblos “guahibo” que no practicaban la agricultura y por lo tanto lleva una connotación de “salvaje” o “incivilizado” (Morey, 1975). Esto me hace intuir que los indígenas llaneros incorporaron

algunas de las formas de clasificación propias del mundo occidental. Para Morey, el término Sikwáni expresa la idea de “no aculturado” así como la de “no cultivador”. En efecto, el calificativo no sólo se aplicaba a los cazadores y recolectores que no cultivan, sino que en ocasiones, y dependiendo del grupo al que pertenece el hablante, lo usaban para referirse a los cultivadores estacionales o semi-nomadas quienes, aislados en los ríos pequeños, poseen pocos bienes materiales de fabricación industrial y tienen poco contacto con personas de fuera (Metzger & Morey, 1983).

Por otra parte, el antropólogo colombiano Francisco Ortiz difiere de la interpretación de la antropóloga estadounidense, sugiriendo que sikuani significa “gente que habla la misma lengua” (Ortiz Gómez & Queixalos, 1981, p. 128). Sugiere que por la extensión del territorio en el que estos pueblos indígenas han estado, y puesto que los trabajos de campo se han realizado con comunidades diferentes aunque de un mismo grupo étnico, los criterios de clasificación desde la antropología pueden variar de un contexto a otro, como también la forma en que los mismos pueblos se autodenominan. Con respecto a mi propio trabajo de investigación, tengo en cuenta que la gente del Resguardo Wacoyo se autodenomina como pueblo sikuani. Según Horacio Calle, “[...] con el crecimiento del llamado Movimiento Indígena Colombiano, se ha venido presentando una mayor toma de conciencia y de pertenencia étnica por parte de estos grupos, y se ha decidido que el nombre de sikuani es el más apropiado como autodenominación [...]” (Calle y Morales; 1994 p. 301).

Para los sikuani,

[...] desde la década de los años 80, a raíz de varios estudios lingüísticos realizados en el proceso de la aplicación de la etnoeducación, desde nuestras reflexiones comunitarias hemos recusado la denominación “guahibo”. Actualmente nos autodeterminamos sikuani, los que habitamos en el territorio colombiano hemos reivindicado esta denominación que legitima y afirma nuestra identidad cultural, como lo establece nuestra ley de origen y está inmersa en nuestra lengua nativa: (Sikuaninü, Sikuanivanü, tajasikuanikuenia) [...] (ONIC, 2013, p. 38).

Cuando indagué entre algunos de los indígenas, tanto de la zona del Meta como del Vichada, por qué se autodenominaban sikuani y no guahibo, varios de mis interlocutores manifestaron que la denominación de “guahibo” significa “salvaje” e “irracional” (Registro Diario de Campo 12/09/2007). Según me explicó Rafael Yepes, habitante del Resguardo Wacoyo, “[...] *Guahibo, es un término lleno de odio y resentimiento. Si un “blanco” se refiere a un indígena como “guahibo” es el peor insulto [...] entre nosotros si nos llamamos así de chiste [...]*” (Registro diario de campo 08/12/2004). Algunos de ellos se dicen “guahibo” entre sí, pero dentro de la chanza y el chiste. Para otros, este calificativo no debe ser usado ni siquiera entre ellos mismos. Uno de los indígenas afirmaba “[...] *nosotros no somos indios guahibo, somos indígenas Sikuani [...]*” (Registro Diario de Campo 12/09/2007). También indagué con varios de los indígenas por qué se autodenominaban pueblo sikuani y desde cuándo, pero las respuestas fueron heterogéneas y variadas “*eso siempre ha sido así*”, “*porque Jesucristo así lo quiso*”; “*así fue*”, “*esa fue la ley de Dios*”, “*así lo decidimos y listo*”.

Por lo tanto, a lo largo del texto utilizaré el nombre sikuani³³, por ser el término con el que el pueblo se autodenomina en la actualidad, por lo menos en Colombia, pero también tendré en cuenta términos como “guahibo”, “hiwi” o “cuiva”, ya que son utilizados en la literatura antropológica, la prensa, los textos de los misioneros, entre otros, hasta entrada la década del 90 del siglo XX³⁴.

Metodología

Desde que hice mi primer trabajo de investigación con el pueblo sikuani deduje que jamás entendería lo que ocurría en el presente de este pueblo, si no estudiaba lo que había ocurrido en el pasado. Así, con el fin de dar cuenta de los procesos que permitieron la configuración de escenarios de disputa política en la Orinoquía colombiana en los que ha participado el pueblo sikuani, recurrí a todo mi arsenal metodológico. Mi propuesta metodológica se divide en tres bloques. El primero corresponde a la revisión de documentos históricos de archivo principalmente crónicas, etnografías e informes de campo que misioneros, etnógrafos y funcionarios del Estado habían escrito sobre los sikuani; el segundo al trabajo de campo etnográfico; y el tercero corresponde al dialogo entre el primer y segundo bloque.

Esta propuesta se basa en la antropología como estudio de un conjunto de prácticas y representaciones sociales en el presente y desde intereses teóricos diversos, pero a la que es preciso integrar al análisis la experiencia histórica de los individuos y grupos. Desde mi punto de vista, una de las ventajas metodológicas que la historia aporta a mi investigación es justamente que al tener una visión a través del tiempo se logran ver los procesos en una perspectiva más amplia. Por esta razón, incorporé la noción de «historia de larga duración»

³³ Me gustaría aclarar que en Venezuela, estos pueblos han adoptado la auto-denominación *Jiwi*, o *hiwi* que en lengua significa “gente”.

³⁴ Los sistemas de clasificación política recibirían amplias críticas, sobre todo desde las perspectivas teóricas postcoloniales y del sistema mundo. De alguna manera, al entender que todos los grupos estaban siendo integrados de alguna forma en los Estados nacionales emergentes. Los sistemas de clasificación pasaron a ser reemplazados por conceptos más ambiguos, pero “políticamente correctos”, como los de etnicidad y nación. Por otra parte, las teorías sobre la hibridación sugirieron que las fronteras culturales construidas por los antropólogos estaban completamente disueltas. Metodológicamente las taxonomías son útiles porque los antropólogos con los que voy a dialogar las utilizan, y eso no solo me aporta el lugar epistemológico desde el que habla el autor pero también de da información empírica que me permite intuir los puntos que quiebre para indagar. Coincido con Eric Wolf (1982) en que la expansión capitalista produjo que prácticamente todas las culturas, incluso las más aisladas se transformaron radicalmente, muchas obligadas a la producción tributaria, otras desplazadas a desiertos o junglas o alteradas por enfermedades y los utensilios de metal comerciados (Wolf, 1987 [1982]). Otro punto importante de las taxonomías es que en el caso de los pueblos indígenas de Colombia existe una recurrente separación entre los pueblos de tierras altas los de tierras bajas ya que unos fueron clasificados dentro de las sociedades acéfalas y los otros no. Por eso mismo y por su ubicación geográfica entre otros aspectos también fueron pueblos dominados de forma diferente imaginados y representados de forma diferente y sus resistencias y luchas también han sido de forma disímil.

desarrollada por Fernand Braudel (1968), concepto que nos permite a investigadores e investigadoras ver las permanencias estructurales.

De esta forma, y desde mi propia «imaginación histórica» (Comaroff & Comaroff, 1992) construí una línea de tiempo, que facilitara no solo organizar la información, sino que además permitiera visualizar temporalmente tanto las cosas que permanecen como aquellas que se transforman o que emergen en momentos concretos. Asimismo, esta línea de tiempo da la estructura de la tesis, la cual he subdividido en cuatro bloques. El primero tiene en cuenta los antecedentes coloniales y el periodo republicano del siglo XIX; el segundo abarca las décadas del cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX; el tercero incluye las décadas del setenta y ochenta; y finalmente el último bloque abarca el periodo contemporáneo, es decir, de la década del 90 hasta el año 2013 que fue cuando realicé mi última estancia etnográfica. La construcción de estos bloques no fue arbitraria. Responde tanto a los procesos hegemónicos como a la consolidación de escenarios de disputa política que he identificado durante la investigación. Además están marcados por acontecimientos y la emergencia de actores políticos e instituciones que los diferencian a unos de otros y corresponden con los momentos históricos que mis interlocutores sikuani identificaron.

Encontrar información sobre la vida cotidiana de los sikuani en la historiografía oficial no fue una tarea fácil, pero sí necesaria para llegar a comprender las continuidades y discontinuidades del mundo sikuani contemporáneo. Como señalé anteriormente, el pueblo sikuani está disperso por toda la Orinoquía colombo-venezolana. A pesar de que los diferentes asentamientos comparten características sociales y culturales, es importante aclarar que el pueblo sikuani no es un todo homogéneo, por lo que hay aspectos que definitivamente varían de un caserío a otro y de un resguardo a otro. Inclusive hay diferencias significativas entre los pueblos asentados actualmente en los departamentos de Vichada y Guainía con aquellos que habitan las llanuras del Casanare y Meta.

La dificultad metodológica recae en que al ser los sikuani un pueblo errante y al no existir información demográfica concluyente hasta después de la década del setenta del siglo XX, cuando los pueblos se asientan definitivamente a través de la adjudicación de reservas indígenas, la investigadora se encuentra con una información que en ocasiones identifica a las entonces banda de cazadores recolectores con algunos ríos o caños pero no se puede asegurar que esté hablando del mismo grupo de personas. También quisiera aclarar que como mi trabajo etnográfico se hizo en su mayoría en los resguardos de Puerto Gaitán y principalmente en el resguardo Wacoyo, algunas de mis interpretaciones y las de mis interlocutores pueden no responder a la realidad de otros grupos.

Por ser los Llanos Orientales un territorio en las márgenes del Estado, pude encontrar un grupo de descripciones sobre “la vida y costumbres nativas” elaboradas por misioneros, comerciantes, funcionarios del Estado y antropólogos. Por otra parte, como los cronistas, misioneros y antropólogos clasificaron a varios grupos étnicos diversos dentro de la

categoría única de “guahibo”, también es difícil identificar cuando se refieren específicamente a los grupos que hoy se autodefinen como sikuani. Está claro que estos textos parten de una subjetividad específica, sin embargo, me ayudaron a completar la descripción de esas estructuras de pensamiento y práctica que motivaron diversas decisiones de los actores partícipes en este proceso histórico. Sin embargo, no me enfrenté a los textos como meras fuentes secundarias, por lo que también hice una etnografía de estos textos, no solo para dar cuenta de su contexto sino para entender las relaciones de poder y los significados y categorías construidos a partir de estos textos y por lo tanto, su papel en la construcción del marco discursivo común en los procesos hegemónicos.

Por la naturaleza de la información historiográfica y etnográfica, en las primeras dos partes de la tesis en las que abordo los siglos XVIII y XIX como también la primera mitad del siglo XX, la información sobre el pueblo sikuani o el grupo “guahibo” es más general e incorporo datos de grupos dispersos en toda la Orinoquía. Luego en las partes tres y cuarto, que abordan la segunda mitad del siglo XX y la época contemporánea, y al existir información más concreta sobre los pueblos indígenas sikuani asentados en el municipio de Puerto Gaitán y específicamente sobre el resguardo Wacoyo, las características sociales y culturales que contemplo son las de estos pueblos y dejando de lado las particularidades de pueblos asentados en otros departamentos como Casanare, Vichada o Guainía aunque contemplando en ocasiones algunos elementos al ser valiosos para la investigación.

Con respecto a las fuentes documentales, es relevante el argumento de Rappaport (2006) sobre la manera en que la documentación escrita se reinterpreta y se convierte en una herramienta de disputa política y legitimación de procesos sociales. Esto supone acercarse a la producción de documentos desde una perspectiva histórica, que implica un proceso de descontextualización de los documentos escritos en su momento histórico de producción y su posterior re-contextualización desde el presente. Para los pueblos indígenas la historia se relaciona con una serie de conocimientos sobre los orígenes de esa situación de subordinación y, además, como una fuente de información de sus derechos legales. De esta forma, pueden definirse a sí mismos como pueblo y presentar un modelo alternativo de nación (Rappaport, 2000). A su vez, la reformulación del conocimiento histórico indígena y su conciencia histórica se funda en un vínculo moral con el pasado cuyo objetivo práctico es dotar de sentido el presente (Rappaport, 2000).

Aunque, a través de la lectura de etnografías y de fuentes secundarias sobre el contacto entre los sikuani y otros actores es posible encontrar algunas voces sikuani, éstas siempre quedan supeditadas a la interpretación del sujeto que escribe, problemática que se afronta con el trabajo de campo etnográfico.

La información de campo que tengo en cuenta en esta tesis abarca un periodo de aproximadamente ocho años y corresponde a siete estancias. La primera entre octubre y diciembre de 2004; la segunda entre febrero y abril de 2005; la tercera en diciembre de

2006; la cuarta en abril de 2007, la quinta en agosto de 2010, la sexta en abril de 2012 y una última estancia entre diciembre del 2012 y marzo de 2013. Aunque solo los dos últimos periodos en campo corresponden a la fase de investigación del doctorado, tomé la decisión de incorporar la información que tenía de estancias anteriores por su valor etnográfico.

Durante los ocho periodos apliqué la observación participante donde el involucramiento y la investigación no son opuestos, sino partes de un mismo proceso de conocimiento social (Guber, 2001). Mis experiencias quedaron plasmadas en mis diarios de campo, elemento que considero como imprescindible para consignar la información y también quedaron reseñadas diversas conversaciones o entrevistas informales que tuve con mis interlocutores³⁵. La etnografía no parte de la teoría sino de los efectos que produce el oír y escuchar en determinados lugares y en momentos específicos aquello que predomina en las narrativas de la gente, la prensa, lo que se comenta y que le llega inevitablemente al investigador de manera insistente, lo que Comaroff y Comaroff (2003) denominaron “flujos discursivos”(Ramírez, 2010).

Sin embargo, esto no quiere decir que no tuviera una agenda de investigación ya que había una serie de acontecimientos y aspectos sobre los que quería profundizar. Pero, durante el trabajo de campo fui incorporando nuevas preguntas y rediseñando esa agenda a partir de esos “flujos discursivos”. Esto último se hizo evidente en las entrevistas en profundidad desarrolladas. Con el fin de reconstruir la imaginación histórica de los habitantes de Wacoyo, les pregunté a mis interlocutores sobre el pasado de su pueblo, su pasado como sujetos y en las que ellos recurrían a la memoria para narrar su historia personal y la de su pueblo. A partir de las memorias de mis interlocutores, de sus experiencias de vida, identifiqué los episodios de contacto, negociación, resistencia, controversia, como también de cambio. Algunos de estos acontecimientos no los había tenido en cuenta en un principio pero al ver la importancia de los sikuani de Wacoyo le daban, comencé a considerarlos y a darles más relevancia. Uno de estos aspectos fue el del mito como mecanismo para explicar el presente.

La imaginación histórica de los habitantes de Wacoyo, está marcada por su visión dual del mundo, el mitológico y el terrenal. Para los sikuani el pasado corresponde al mundo mítico. El mito es un sistema explicativo de las relaciones sociales por fuera de la historia. Como señala Correa (2012), la más poderosa diferencia entre la historia y la mitología está en que la conciencia social producto de la primera se crea en el presente dando cuenta de las relaciones entre eventos particulares que es posible constatar, a diferencia del mito, que describe propiedades esenciales de la experiencia social que trascienden la historia a través de ciertos símbolos que producen incertidumbre. Los sikuani recrean su historia a través de

³⁵ Con respecto a los nombres de mis interlocutores, le pregunté a cada uno de ellos si preferían que usara un seudónimo o su nombre real y cumplí estrictamente con lo que cada uno de ellos me pidió. Así, en algunos casos uso el nombre real de las personas y en otros seudónimos que yo les he adjudicado o que ellos mismos me han sugerido.

la memoria mientras recrean el mito y lo llenan de nuevos significados. No obstante, como sugiere Correa (2012) la conciencia social de los pueblos indígenas no se reduce a la mitología. También existe una memoria histórica, asociada al mundo terrenal, que en algunos casos funciona como señala Rappaport (2000) como un arma para enfrentar su situación de subordinación social, pero que desde mi punto de vista está moldeado por el proceso de dominación.

Por otra parte, la realización de este tipo de entrevistas fue una herramienta que, además de revelar la trayectoria de vida de los sujetos, me permitió confrontar las diferentes interpretaciones para dar cuenta de las jerarquías a nivel comunitario y por lo tanto de la hegemonía comunal. Al pensar en estas jerarquías, surge una preocupación asociada a la categoría de género³⁶, en el sentido que en gran parte de la documentación revisada y en la imaginación histórica de los habitantes de Wacoyo la mujer estaba invisibilizada. De esta forma, conocer lo que las mujeres hacían, pensaban o discutían a partir de los textos revisados e inclusive durante mi propio trabajo de campo, donde muchas de ellas son silenciadas en varios espacios de la vida social, ha sido una verdadera proeza. No obstante, como categoría relevante para mí en el análisis del campo social, la categoría de género aparece a lo largo de la tesis, señalando puntualmente su ausencia o presencia.

Otra de mis preocupaciones metodológicas estaba relacionada con lo cuestionado por Michel Decertau (1999), quien afirma que la historia es un instrumento colonizador. Según el autor, aquellos que escriben la historia, construyen un discurso mítico con el cual ejercen poder, convirtiendo a los sujetos de la historia en seres muertos. Para DeCerteau, el historiador, como el antropólogo, coloniza al arrogarse a sí mismo poseer la voz del otro (Caviedes, 2011). Para Caviedes (2011), la historia como instrumento colonizador, al escribir sobre las sociedades indígenas, implica un problema ético aún mayor, pues la otredad colonizante de la que habla DeCerteau aparece más marcada (Caviedes, 2011). Posiblemente la forma más sensata de romper con esta relación asimétrica entre el sujeto investigador y los sujetos de estudio, hubiese sido la aplicación de una metodología más cercana a la antropología colaborativa y la investigación acción participativa, en la que los sujetos de estudio participaran en todo el proceso de la investigación. Sin embargo, este tipo de trabajos todavía no cumplen con los requisitos exigidos por la academia y precisan de mucho más tiempo que los cuatro años que le dan a un estudiante de doctorado para desarrollar su trabajo. Por lo tanto, para romper con la supuesta función de ventrílocuo que tiene el etnohistoriador, metodológicamente propicié un dialogo entre mis interlocutores y algunos de los discursos que los “no indígenas” habían generado sobre ellos.

Es en este punto donde confluye la revisión de archivo y de las etnografías con mi trabajo de campo etnográfico. Sin embargo, no considero que el antropólogo cumpla la función de

³⁶ Entiendo el género como la construcción social de la diferencia sexual y su uso en la organización de las relaciones de poder (Mallon, 2003 [1995]).

ventrílocuo, ya que la etnografía no habla *por otros* sino *sobre otros*; no puede “capturar” su realidad ni imaginativa o empíricamente (Comaroff & Comaroff, 1992). La etnografía, no es un vano intento de traducción literal, es una forma de entender desde un momento histórico particular un contexto historicamente delimitado (Comaroff & Comaroff, 1992).

En un principio hice lo mismo que Nathan Wachtel (1976) y Thomas Abercombie (1998), quienes contrastan las fuentes de archivo con la realidad etnográfica del presente. Sin embargo, durante mi trabajo de campo vi la necesidad de que la investigación no se limitara a la etnohistoria del pueblo sikuani, por lo que durante varias de las conversaciones que tuve con mis interlocutores hice el ejercicio de leer y discutir varios de los textos, crónicas, etnografías e informes de campo que misioneros, etnógrafos y funcionarios del Estado habían escrito sobre los sikuani. A partir de este ejercicio de lectura y discusión conjunta, pude entablar un diálogo entre mis interlocutores y aquellos sujetos que habían escrito sobre ellos, donde yo cumplía la función de moderador. Por lo tanto, a lo largo del texto la información que presento en cada uno de los apartados está interpelada por una parte, por lo que los sikuani y sus memorias dan forma de interpretar su pasado, y por otra por lo que se ha escrito sobre ellos.

No obstante, no solo me limité a que los habitantes de Wacoyo dialogaran con esos textos sino también con los resultados de mi propia investigación. Por lo tanto, en varias de las conversaciones y entrevistas que tenía con mis interlocutores, les exponía las cosas que había encontrado, la forma en que yo las había interpretado, y las posibles explicaciones que yo le daba a esos fenómenos. Como expliqué, las entrevistas me permitieron confrontar las diferentes interpretaciones que daban los sujetos a algunos sucesos o procesos para dar cuenta de las jerarquías a nivel comunitario y por lo tanto de la hegemonía comunal. Sin embargo, esto no solo lo hice de forma individual y como parte de mi análisis subjetivo, sino que también lo hice con algunos en colaboración de algunos interlocutores, por lo que durante algunas entrevistas contrapuse las versiones de unos y de otros sobre un mismo acontecimiento, proceso o suceso. Estas discusiones también fueron registradas en mi diario de campo y dan cuenta de las tensiones presentes en la imaginación histórica de este pueblo y las formas en que se resuelven en algunos escenarios.

Desde mi punto de vista este tipo de ejercicio no rompe del todo con la relación asimétrica entre el sujeto investigador y el sujeto de estudio, pero sí se aproxima a la construcción de datos desde una perspectiva crítica y de manera conjunta donde la voz de los interlocutores hace parte del análisis (Ramírez, 2010); muy diferente a un proceso de investigación en el que el investigador se limita a observar y participar sin involucrar a los sujetos de investigación en sus análisis (Rabinow, et al., 2008; Ramírez, 2010).

Durante la revisión bibliográfica identifiqué que desde mediados de la década del 80 hasta finales de los 90 la producción bibliográfica sobre los sikuani se reduce considerablemente, por lo que opté por entrevistar a algunos antropólogos y antropólogas que trabajaron con estas comunidades durante esos años. Esta tarea no fue fácil ya que muchos de ellos se

negaron a darme una entrevista. Finalmente decidí realizar entrevistas semiestructuradas a los miembros del gobierno municipal de Puerto Gaitán, funcionarios de la petrolera, y habitantes del casco urbano para construir datos sobre las relaciones entre el pueblo sikuni, los gobiernos locales, los habitantes del municipio y algunos trabajadores de las empresas que hacen presencia en la región, especialmente para el desarrollo del último bloque que se dedica a la época contemporánea.

Para terminar con el apartado metodológico me gustaría hacer una reflexión, primero, sobre el trabajo de campo en contextos de violencia política y segundo, sobre la implicación del género del investigador en estos contextos. En cuanto al primer aspecto, en 1996 Nordstrom y Robben editaron un libro titulado *Field Work Under Fire*, en el que recogían una serie de ensayos escritos por antropólogos que habían experimentado la imprevisibilidad y el trauma de la violencia política de primera mano. Aunque para algunos antropólogos y antropólogas de otras latitudes hacer trabajo de campo en contextos de violencia pueda ser una anomalía, para los antropólogos y antropólogas que hacemos etnografía en Colombia y especialmente con pueblos indígenas es el pan de cada día. El quehacer antropológico en nuestro caso, está determinado por esa violencia. No solo por el riesgo que implica desplazarse al campo, los retenes de diversos grupos armados, el hecho de que uno por ser investigador pueda ser señalado como objetivo militar, o simplemente estar en medio del fuego cruzado, la investigación, que puede no ser sobre violencia política, termina permeada por una serie de discursos y sensaciones que dan cuenta de esos escenarios violentos en los que está inserto el antropólogo o antropóloga y la población con la que está compartiendo. En estos casos hay que ser más cuidadosos, no toda la información registrada en los diarios de campo podrá ser utilizada, no vale la pena poner en riesgo la vida de otro o la propia por amor a la ciencia. Hay que autocensurarse. Por lo tanto mi trabajo está atravesado por este contexto, por los silencios que hay sobre ciertos temas y las preguntas prohibidas entre otros.

Por otra parte, en este contexto de violencia política en Colombia, el género del investigador adquiere un rol relevante. En este sentido me gustaría reflexionar sobre otra violencia, una que muchas antropólogas silenciamos y es la violencia que genera el patriarcado que se intensifica durante el trabajo de campo en regiones como los Llanos, donde es “mal visto” que una mujer ande sola. Al igual que muchas otras mujeres en la región, las antropólogas experimentamos el machismo, la intimidación sexual y el acoso en nuestra vida cotidiana durante el trabajo de campo. En los Llanos, los espacios públicos están dominados por los hombres. Los dueños de los negocios en el pueblo son hombres, los que están en los retenes armados son hombres, los conductores del transporte son hombres, los obreros de la petrolera son hombres, los vaqueros y trabajadores de los hatos son hombres. Con esta dominación en lo público de los hombres, las mujeres están relegadas en lo doméstico, en las casas, en las cocinas y en las partes traseras de las tiendas. En este contexto social, mi presencia en la región como antropóloga se veía asaltada con preguntas como: “¿Y dónde está su marido?”; “¿Qué hace una mujer sola como usted por aquí?”; o “¿Qué anda

buscando que está tan solita?”. Preguntas que de forma repetitiva me hacían reflexionar sobre qué significa ser mujer en ese lugar y qué implicaciones tiene. De la misma forma, está el aspecto racial y étnico. Las mujeres del interior del país, o de ciudad, aunque somos tratadas con un aparente respeto por el hecho de tener educación universitaria, somos percibidas como mujeres débiles, delicadas e incapaces.

En un territorio “de hombres”, y en mi caso particular al estar interesada en el campo de la política, escenario dominado por hombres, me encontré en situaciones complicadas de manejar. Por una parte estaba el acoso, al que ya estaba acostumbrada por vivir en una ciudad como Bogotá, marcado por piropos de mal gusto, miradas y coqueteo explícito, entre otros. Pero luego había situaciones más complejas tipo llamadas telefónicas con propuestas sexuales explícitas, intentos de tocamientos o propuestas indecentes durante entrevistas como compartir la hamaca o tomar una ducha con un interlocutor.

Si bien es cierto que entre algunas comunidades los chistes de doble sentido y con contenido sexual hacen parte de la cultura y uno como mujer entra a jugar un papel en esas dinámicas, hay momentos en los que evidentemente se cruza un límite, pero ¿dónde está el límite y quien lo determina?

Aunque en las últimas décadas, las ciencias sociales y en particular la antropología han desarrollado una fuerte tradición en torno a la reflexividad (Clifford & Marcus, 1986; Guber, 2001) y se han hecho aportaciones desde la antropología feminista (Bell, 1993; Callaway, 1992; Gregorio Gil, 2006), este tema sigue siendo un tabú entre muchas de mis colegas antropólogas. Como expuse anteriormente, desde mi punto de vista la etnografía no es una relación unidireccional. En el ejercicio de la observación participante el sujeto investigador ejerce poder sobre el sujeto de estudio, pero este último no es pasivo. El sujeto de estudio tiene el poder de manipular u obstaculizar la investigación a través de su voluntad o de otra manera de cooperar (Hammersley & Atkinson, 1995). De esta forma, los sujetos de investigación son capaces de ejercer poder sobre el investigador o investigadora en el proceso de investigación sobre la base de la edad, el estatus social y sobre todo del género (Mügge, 2013).

Como investigadora y sobre todo como una investigadora afín a la antropología comprometida que busca romper las relaciones asimétricas de poder que existen entre el sujeto de estudio y el antropólogo o antropóloga, soy cuidadosa en que mi trabajo sea ético, negociado y respetuoso. Pero qué ocurre cuando es la investigadora la violentada, cómo abordamos esto metodológicamente, cómo damos cuenta de que el género y la sexualidad también dan forma a las relaciones en que los antropólogos y en especial las antropólogas tenemos con nuestros sujetos de estudio, o qué estrategias tenemos las antropólogas para lidiar con la violencia de género en campo. Cuestiones que son fundamentales para revertir esas relaciones de poder asimétricas, no solo las estructuradas por la etnia, raza y la clase sino también por las de género.

La primera vez en campo no reflexioné mucho al respecto, solo que el hecho de ser mujer me había abierto o cerrado algunos espacios. Sin embargo, durante mi última estancia etnográfica y a raíz de conversaciones con otras compañeras antropólogas que me comentaron experiencias similares, comencé a preguntarme por qué soportamos en campo actitudes machistas que en nuestro entorno no aceptaríamos. ¿Qué ocurre cuando el acoso viene de algún miembro de algún grupo armado, ya sean fuerzas del Estado, de las guerrillas o los paramilitares? y ¿Qué implicaciones tiene en nuestro trabajo? ¿Es diferente cuando no hay armas de por medio? Desde mi punto de vista, siempre hay miedo a la agresión, porque el contexto te hace sentir vulnerable. Por mi experiencia, sé que la respuesta que damos las antropólogas frente a esa violencia de género, en ocasiones puede generar tensiones con el grupo con el que estamos trabajando, debido al antagonismo que se genera en situaciones en que este tipo de violencia es ejercida. Tensiones y conflictos que afectan la investigación y que dado el caso pueden comprometer su ejecución. Esta observación no pretender ser conclusiva, por el contrario, su intención es proponer la urgencia del debate metodológico y ético sobre este tema.

Estructura de la tesis

Como expliqué en la sección metodológica, desde mi «imaginación histórica» (Comaroff & Comaroff, 1992) construí una línea de tiempo, que facilitara no solo organizar la información, sino que además permitiera visualizar temporalmente tanto las cosas que permanecen como aquellas que se transforman o que emergen en momentos concretos y esta línea de tiempo estructura la tesis en cuatro partes que a su vez están subdivididas en capítulos.

En la primera parte está compuesta por un único capítulo que expone los antecedentes para la administración de las poblaciones indígenas en Colombia. Por lo tanto, hago un recorrido del periodo colonial (siglos XV-XVIII) al republicano (siglo XIX) para mostrar el contexto en que se configura la Orinoquia como margen del Estado. Reconstruyo un posible escenario de disputa política a partir de los relatos de cronistas y de la tradición oral sikuni exponiendo las formas en que fueron administradas las poblaciones indígenas llaneras haciendo énfasis en la consolidación del poder de la Iglesia católica.

La segunda parte abarca de manera general las primeras décadas del siglo XX pero especialmente los años cincuenta y sesenta. Ésta está compuesta por cuatro capítulos. Los capítulos 2 y 3 describen y analizan los actores dominantes que se disputan el papel del estado de facto y cómo se redefine la Orinoquía como margen en este contexto. El capítulo dos hace énfasis en aquellos grupos dominantes que empiezan a tener presencia en la región desde finales del siglo XIX (caucheros, misioneros católicos, ganaderos) y los dispositivos de dominación implementados por estos. En capítulo 3 en cambio se centra en los actores que irrumpen en la década del cincuenta (guerrillas liberales, antropólogos,

misioneros evangélicos) dando lugar a la configuración de un complejo escenario de disputa política como también a la aplicación de nuevos dispositivos de dominación. El capítulo 4 se dedica exclusivamente a describir y analizar la hegemonía comunal sikuani en estas décadas a través de análisis de las etnografías de la época como de las memorias de los sikuani del resguardo Wacoyo. Finalmente el capítulo 5 visibiliza los puntos de contacto entre los actores descritos en los capítulos 2 y 3 y su incidencia en la hegemonía comunal descrita en el capítulo 4 para ilustrar el escenario de disputa política que contempla los niveles regional y comunal.

La tercera parte se centra en las décadas del setenta y del ochenta. Está compuesta por cinco capítulos. El apartado resalta dos acontecimientos importantes como fueron la Masacre de Planas y la celebración de los Juicios de la Matanza de la Rubiera (capítulo 7) que marcarán la historia del pueblo sikuani. A causa de la visibilidad que se le da a estos acontecimientos, científicos sociales y activistas se interesan por la región y por los pueblos indígenas que allí habitaban. Estos activistas se implicaron en la creación de la primera organización indígena del Llano que coincide temporalmente con la emergencia de otras organizaciones indígenas regionales en el territorio nacional (capítulo 6 y 8). La asociación de estas organizaciones más tarde dio lugar al nacimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia (capítulo 10). Esto se dará en un contexto de una mayor presencia del Estado central a través de instituciones como el INCORA y Asuntos Indígenas que promocionaron proyectos de desarrollo entre los indígenas e impusieron un nuevo régimen territorial a través de la constitución de reservas indígenas (capítulo 6). La presencia de nuevos actores hace necesaria la presentación de nuevos escenarios de disputa política. En cuanto a la hegemonía comunal la información en ese apartado es valiosa por lo que incluyo no solo los datos de campo de varios estudiantes de antropología e activistas que se desplazan a la región o los relatos y memorias de los sikuani. También pude incluir información de informes de instituciones del Estado como el INCORA y el Ministerio de Gobierno como también algunos artículos del Periódico Unidad indígena. Describo y analizo la emergencia y consolidación de las capitanías como institución política en las sociedades sikuani, para ilustrar la fluctuación de la hegemonía comunal en este escenario de disputa política (capítulo 8). Este nuevo escenario de disputa generará profundas transformaciones en las relaciones políticas internas de las comunidades indígenas. Desde las organizaciones indígenas se generarán fuertes críticas hacia la acción misional y se fomentarán los programas de educación bilingüe (capítulo 10).

Finalmente en la cuarta parte de la tesis, compuesta por dos capítulos, argumento que en las márgenes del Estado, la promulgación de las nuevas leyes fue contestada por otras formas de regulación. A través de una lectura sobre el proceso de las luchas indígenas y sus demandas, señalo las paradojas entre el lenguaje de los derechos consignados en la Constitución de 1991 y en las leyes, y la realidad que en la actualidad vive la población indígena en el orden económico, social y político y las escasas garantías que despliega el

Estado colombiano para el cumplimiento de los derechos consignados en la Carta Magna. Para esto, a partir de mi experiencia etnográfica en el resguardo de Wacoyo, analizo tres fenómenos que materializan las contradicciones que viven los sikuani entre lo que contempla la Constitución y su ejercicio real en las márgenes del Estado. El primero está relacionado con la relativa autonomía que tienen los gobiernos indígenas y cuya arista más implacable se manifiesta a través de la “Ley de transferencias” (capítulo 11); el segundo está asociado con la negación de las reivindicaciones indígenas por parte de los actores armados en los territorios indígenas (capítulo 12); y el tercero está vinculado con la implementación de las reformas neoliberales y la imposición de un modelo de desarrollo agroindustrial y extractivista en territorio sikuani en el que ilustro las implicaciones que dichas contradicciones tienen en la hegemonía comunal sikuani (capítulo 12).

Primera Parte: Antecedentes

CAPÍTULO 1

Del Estado colonial al Estado republicano: configuración de la Orinoquía como margen y administración de poblaciones indígenas

En este capítulo hago un recorrido del periodo colonial (siglos XV-XVIII) y luego desde el siglo XIX hasta principios del siglo XX para mostrar el contexto en que se configura la Orinoquía como margen del Estado colonial en un principio y luego del nuevo Estado-nación colombiano. La Orinoquía como margen, se define a partir de procesos hegemónicos que en el contexto colonial dan lugar a un conjunto de dispositivos sociales y culturales que legitiman, da sentido y hace posible la subordinación y la explotación de los pueblos indígenas de los Llanos. Describo por lo tanto cómo instituciones como la encomienda y la misión funcionan como dispositivos de poder disciplinario en las márgenes del Estado colonial y cómo encomenderos, misioneros y pueblos indígenas se disputan la administración de algunas poblaciones. Así reconstruyo un posible escenario de disputa política a partir de los relatos de cronistas y de la tradición oral sikuani. También expongo cómo a partir de este proceso de disputa política las poblaciones indígenas son clasificadas y el lugar que ocupan los ancestros sikuani en este contexto. Con la independencia de las colonias se generaron algunas transformaciones en la forma en que son administrados los pueblos indígenas llaneros. Para el periodo republicano, expongo cómo el Estado central decretó quién debía administrar a las poblaciones indígenas, dando directrices sobre cómo debían organizarse las comunidades políticamente, analizando cómo el Estado, por medio del sistema legal, define, clasifica y regula a la población de diversas maneras en términos de ciudadanía, género, estado civil, etnicidad, raza, entre otros. De esta manera para finales del siglo XIX se consagra la desigualdad jurídica del indígena por lo que pasan a ser dominadas por los hacendados y la Iglesia con el auspicio del Estado. Por eso lo tanto hago énfasis en la consolidación del poder de la Iglesia católica con respecto a la administración de los pueblos indígenas colombianos en general y los pueblos indígenas del Llano en particular.

La Orinoquía como margen del Estado colonial

La Orinoquía colombiana se configura como una margen desde la colonia. En el caso colombiano vemos que el periodo denominado “colonial” va desde la invasión de América hasta comienzos del siglo XIX cuando las colonias se independizan del reino de España y deciden conformarse en repúblicas. Serje (2011) sugiere que en esta acepción del término “colonial”, como periodo que se circunscribe a las regiones colonizadas, el eje de la definición se centra en las instituciones en las que tomó forma la relación colonial, más que en el aparato conceptual y simbólico que la hizo posible y que, a su vez, naturaliza la relación colonial como relación de poder. Concuerdo con la autora en que una aproximación crítica al colonialismo como régimen implica centrarse en las configuraciones del conocimiento y las formaciones discursivas mediante las que éste fue puesto en marcha como sistema de

sujeción y control. Por lo tanto considero que debemos dar cuenta del marco discursivo común, como resultado de un proceso hegemónico que tiene lugar en la Orinoquía como margen y los dispositivos de poder disciplinario que allí tienen lugar. Consecuentemente, esto transforma radicalmente el ámbito de lo que se puede considerar colonial, y lo que pasa a primer plano es la comprensión del colonialismo como un conjunto de dispositivos sociales y culturales que legitima, da sentido y hace posible la subordinación y la explotación de las personas y los grupos, y de sus formas de vida social, económica y política para poner en marcha los designios de una cultura y de su modo de producción, en este caso, de la cultura moderna (Serje, 2011 [2005])³⁷.

La Orinoquía se configura como margen del Estado colonial porque éste nunca logró imponer su dominio en la totalidad del territorio de lo que hoy constituye la República de Colombia. A pesar de que la colonización en el actual territorio colombiano se inicia con la dominación española, para mediados del siglo XX el país sólo se había llegado a poblar la mitad aproximada del territorio. Por lo tanto, la geografía colonial se limitó al poblamiento de la región andina y el resto del territorio empezó a ser poblado en la medida en que la expansión de la hacienda terrateniente se extendía en la región andina, expulsando por medios violentos a la población campesina para colonizar los territorios indígenas (Gómez, 1991; Caviedes, 2011). Como los conquistadores españoles buscaban recrear en la colonia las condiciones a las que estaban acostumbrados en su país, se asentaron de forma permanente en las regiones altas y templadas andinas, de clima benigno, o en áreas costeras de clima seco. En regiones como los Llanos, el clima era cálido-húmedo por lo que sus fundaciones solo constituyeron enclaves económicos para la explotación de metales preciosos, con base en la explotación y sojuzgamiento de la mano de obra indígena o afrodescendiente (Aragón Lince, 1983). Así, durante los tres siglos de ocupación colonial se consolidaron espacios articulados a los proyectos de urbanización y al comercio que ocuparon las tres cordilleras y una zona de la costa Caribe. Pero, regiones como la Orinoquía se convirtieron entonces, como sugiere Serje, en “confines” y territorios de refugio para las poblaciones marginales de la sociedad colonial (Serje, 2011 [2005]), se configuran como márgenes del Estado.

A pesar de que la Orinoquía fue concebida durante la colonia como una región “marginal” y “periférica”; no estuvo por fuera de la jerarquización que a nivel continental construyó el colonialismo ibérico a través de un conjunto de dispositivos sociales y culturales que legitimaron la subordinación y la explotación de las poblaciones americanas. En ese sentido me parece pertinente retomar los argumentos de Aníbal Quijano (2000), quien plantea que América se constituye como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder y por consiguiente es la primera id-entidad de la modernidad, el colonialismo es constitutivo de la

³⁷ Coloquialmente el término «colonial» se reduce al periodo, la época y el lugar donde se dio este tipo de régimen en particular y las instituciones que lo caracterizaron (Serje, 2011 [2005]).

experiencia de la modernidad³⁸. El nuevo patrón de poder al que se refiere Quijano, estaría subdividido en dos ejes, el primero, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados, que se sustenta en la idea de raza, bajo la cual fue clasificada la población en América; y el segundo, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo en torno del capital y del mercado mundial (Quijano, 2000). Para el autor, la idea de raza fue constituida como referencia de estructuras biológicas que diferenciaban los grupos. Las relaciones sociales fundadas en la idea de raza produjeron identidades sociales como, “indio”, “negro”, “mestizo”, “español”, “portugués”, entre otros; eran relaciones de dominación, ya que esas identidades terminaron asociadas a jerarquías sociales impuestas por el patrón colonial. Plantea entonces que la raza y la identidad fueron el instrumento de clasificación básica de la población³⁹.

Para Quijano (2000), la raza se convierte entonces en el primer criterio fundamental para la clasificación de las sociedades en el mundo. El autor plantea que las identidades raciales fueron asociadas a las estructura de control del trabajo, relación que impuso la división racial del mismo. Los indios fueron condenados a la servidumbre, los negros a la esclavitud y los mestizos podían realizar actividades ejercidas por los ibéricos no nobles⁴⁰. Sin embargo, hay un aspecto que considero que no tiene en cuenta Quijano y que si desarrolla Silvia Rivera Cusicanqui (1999; 2010). La autora sugiere que la raza no fue el único referente de clasificación, pues el género también fue un referente para categorizar a las poblaciones. Por lo tanto, el patriarcado es parte esencial de la colonialidad, y existe una equivalencia entre la discriminación y la dominación de tipo étnico, la de género y la de clase (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010).

Con la imposición de este “nuevo orden mundial”, occidente, que hasta fines del siglo XV había permanecido marginal en la historia humana, se volvió totalizador y capaz de imponer al mundo su comprensión del tiempo y el espacio. “[...] A este proceso de autonomía de la razón y de imposición de valores occidentales a escala mundial en un proceso de aceleración

³⁸ Al haber dos conceptos para un mismo término, en aras de no confundir al lector utilizaré «colonia» o «colonial» cuando me refiera al periodo histórico y a las instituciones características del régimen y colonial cuando me refiera al conjunto de dispositivos sociales y culturales como instrumento de dominación que en términos de Quijano serían la «colonialidad del poder» (Quijano, 2000).

³⁹ Quijano señala como el color se vuelve el codificador de los rasgos fenotípicos, así el colonizador se llamó a sí mismo “blanco”. De este modo, la raza se convierte en la forma de legitimación de la dominación y asimismo, el conocimiento eurocéntrico y la idea de raza, terminan por naturalizar las relaciones coloniales de dominación entre los europeos y los no-europeos; estos últimos, considerados inferiores desde el punto de vista mental, fenotípico y cultural (Quijano, 2000). Ya en 1969 González Casanova había sugerido que “[...] el racismo y la explotación son esenciales a la explotación colonial, de unos pueblos por otros, e influyen en toda la configuración del desarrollo y la cultura colonial [...] el racismo y la discriminación corresponden a la psicología y la política típicamente coloniales [...]” (González Casanova, 2006, p. 195).

⁴⁰ La distribución racista del trabajo en el capitalismo se mantuvo a lo largo de toda la colonia (Quijano, 2000). Estas nuevas identidades raciales también entraron en el sistema de control racial del trabajo y en el de explotación del capitalismo colonial. Quijano introduce así una nueva forma de dominación/explotación, que es la relación raza/trabajo, es decir que el control de una forma específica de trabajo (trabajo) era el control de un grupo específico de gente (raza) (Quijano, 2000).

del tiempo lo podemos llamar modernidad [...]” (Bastian, 1997, p. 29). Con Europa como nuevo centro se reprimieron al máximo las formas de producción de conocimiento de los colonizados, quienes fueron forzados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores para reproducir la dominación en todos los campos (Quijano, 2000). La institución colonial que más poder tuvo en este aspecto es sin lugar a dudas la Iglesia Católica y su poderoso dispositivo de dominación, la misión.

Fue así como después de la invasión ibérica aquellas manifestaciones sagradas que habían sido fruto de grandes civilizaciones, fueron parcialmente sustituidas por el dios de un cristianismo que de alguna forma encubrió las hierofanías⁴¹ antiguas. Así, varios de los templos cristianos se construyeron sobre las ruinas de los antiguos centros ceremoniales de las sociedades americanas. Bastian (1997) arguye que, aunque se destruyeron los espacios de los cultos “amerindios”, estos edificios aseguraron una continuidad simbólica con la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior. Tanto en lo político como en lo religioso, España se transformó en la defensora del Antiguo Régimen de cristiandad católica frente a modelos religiosos y políticos nuevos como los surgidos con la Revolución Inglesa del siglo XVII. Esto llevó al aislamiento de los espacios coloniales ibéricos de las ideas y prácticas de la modernidad religiosa y política, cuyo instrumento principal fue la Santa Inquisición (Bastian, 1997). La sociedad colonial estaba fuertemente jerarquizada. Por lo tanto, Bastian asevera que “[...] en los espacios ibéricos coloniales, la religión católica representó más que el aspecto cultural, el medio de legitimar relaciones sociales desiguales y piramidales cuya expresión pictórica fue el cuadro de castas del siglo XVIII [...]” (Bastian, 1997, p. 31). Como resultado de aquel proceso hegemónico en el que el Estado colonial dominaba a las poblaciones a través de la imposición de credos, surge un marco discursivo común en el que aparecen los discursos tanto de los actores dominantes como los de los subalternos. Así, surgen en todos los espacios coloniales símbolos religiosos de la identidad plural indio-afro-iberoamericana, que luego se transforman en potentes instrumentos de afirmación de identidades políticas independientes (Bastian, 1997).

Sin embargo, hay que matizar, pues el periodo colonial tuvo altas y bajas, es decir, que hubo periodos de esclavización extrema y exterminio como también de paternalismo, esto es, que aunque los actores son los mismos, los dispositivos de poder disciplinario cambiaron y, por lo tanto, también los escenarios de disputa. La transformación del proceso de dominación implica una metamorfosis en la forma en que los subalternos resisten a la opresión ya que también se ven transformadas las luchas políticas. No obstante, es evidente que, con las reformas borbónicas en el siglo XVIII, las políticas hacia las poblaciones indígenas se delinearon bajo la idea de “protección” o dominación encubierta, que según Bengoa (2000), se expresó en el amparo de «los pueblos de indios», las «comunidades indígenas» y las

⁴¹ El término fue acuñado por el filósofo Mircea Eliade en su obra *Tratado de Historia de las Religiones* para referirse a una toma de consciencia de la existencia de lo sagrado cuando éste se manifiesta a través de los objetos de nuestro cosmos habitual como algo completamente opuesto al mundo profano. Para traducir el acto de manifestación de lo sagrado, Eliade propone el término *hierofanía*, que es preciso, ya que se refiere únicamente a que aquello que corresponde a lo sagrado que se nos muestra.

«tierras indígenas» (Bengoa, 2000). Como señala Bonilla, a pesar de la “buena voluntad real”, las disposiciones que protegían a la población indígena quedaron aprisionadas en las cédulas reales y en la práctica se mantuvo la servidumbre indígena (Bonilla, 1968). En este sentido sugiero que, las élites coloniales desobedecieron y rechazaron las leyes y programas impuestos por la corona española imponiendo en los territorios sus propios sistemas de administración y vigilancia de las poblaciones.

En el momento de la Conquista, los Llanos Orientales estaban poblados por numerosos grupos humanos que se pueden agrupar principalmente en tres familias lingüísticas que son la arawak, sáliva y guahibo (Morey & Morey, 1974; Morey, 1975)⁴². Con el fin de presentar un panorama general de la Orinoquía en la época precolombina, los Morey hablan de los “guahibo” como un grupo homogéneo. No obstante, es importante precisar que mientras los achagua eran grupos grandes que vivían en comunidades más o menos estables y se reconocían como del mismo pueblo con otros grupos que hablaban la misma lengua, los “guahibo” estaban constituidos por grupos mucho más pequeños que no necesariamente se reconocían como del mismo pueblo a pesar de hablar la misma lengua. Así, las relaciones intergrupales podían variar de una banda a otra (Morey & Morey, 1974; Morey, 1975; Ortiz & Zambrano, 1984).

Debido a la enorme magnitud geográfica de los Llanos, el Estado colonial español dividió el territorio en dos grandes provincias con fines político-administrativos: la primera, llamada San Juan de los Llanos, corresponde al actual territorio del departamento del Meta y el departamento del Vichada, y la segunda, Llanos de San Martín, correspondiente a los territorios del departamento de Arauca y Casanare (Baquero Montoya, 1981). A diferencia de lo ocurrido en los andes colombianos, donde los indígenas fueron ubicados en resguardos⁴³ para asegurar la explotación de la fuerza de trabajo indígena (Bonilla, 2005); los pueblos indígenas de tierras bajas fueron administrados de otra manera. Esto ocurrió, pues como señalé, la conquista española afectó las vastas regiones de la Amazonía y la Orinoquía de forma tangencial. En la Orinoquía y Amazonía colombiana no se conformaron resguardos indígenas durante el periodo colonial como sí ocurrió en la región andina. Por lo tanto,

⁴² Posiblemente el trabajo más completo sobre la etnohistoria de los Llanos Orientales sigue siendo la tesis doctoral de Nancy Kathleen Creswick Morey (1975), *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos* y un artículo escrito junto con Robert Morey (1974) titulado *Ethnohistory of the Guahibo Indians of Colombia and Venezuela*. También fue de gran ayuda la tesis de grado de María Mercedes Ortiz y Marta Zambrano (1984) titulada, *Esbozo Histórico de las relaciones entre los llaneros y los guahibo*. El trabajo de los Morey se inscribe en la escuela norteamericana de la ecología cultural, de forma minuciosa Nancy Morey logra armar una sábana espacio-temporal con retazos de información de cronistas, conquistadores, viajeros y misioneros.

⁴³ Los historiadores sitúan el origen de los resguardos en un proceso que va de 1532 a 1561. Esta institución colonial buscaba concentrar a los pueblos indígenas que se encontraban en los territorios conquistados. Los resguardos fueron creados en aquellos territorios donde se asentaban tradicionalmente las poblaciones colonizadas reuniendo parcelas individuales para familias como también terrenos colectivos compuestos de zonas de cultivo y bosques comunales. A partir de 1561, el resguardo fue reconocido oficialmente como territorio asignando colectivamente. Este nuevo estatus estuvo acompañado de la redacción de títulos de propiedad. También, debía funcionar bajo la tutela de un cabildo o consejo indígena que debía velar por su cohesión interna (Arango & Sánchez, 2006, pp. 107,108; Laurent, 2005, p. 54)

mientras en esta última se desarrollaron formas de organización social definidas legalmente, las tierras bajas se convierten en el escenario de una organización social indígena adaptada a las economías extractivas, sin disputa ni usurpación por los territorios tradicionales (Caviedes, 2011). En el caso particular de la Orinoquía colombiana, la misión y en menor medida, la encomienda, fueron la manifestación del ejercicio de poder colonial español. Tanto misioneros como encomenderos se consolidaron como poder de facto en la región y consecuentemente comenzaron a disputarse el papel de soberanos. Esto implicó una lucha entre ambos sectores por la administración de las poblaciones indígenas que habitaban el territorio.

Proceso hegemónico regional: La encomienda y la misión como dispositivos de poder disciplinario en las márgenes del Estado colonial

La encomienda fue una institución mediante la cual el Rey encomendaba un número de aborígenes a sus más distinguidos servidores americanos, por lo que los nativos quedaban obligados a pagar el tributo indígena a cambio del adoctrinamiento en cristo (Bonilla, 1968). La Encomienda de Servicios Personal⁴⁴, fue una institución típica de la época de la conquista, tiene su desarrollo en el occidente colombiano, ya que en el oriente, específicamente en los Llanos, la conquista no se inició sino hasta 1531 (Enciso, 1982). Así, en la Orinoquía se establecieron Encomiendas de Tributo. En estas, el indígena se convertía en tributario del rey y el encomendero en intermediario, limitándose la posibilidad de beneficiarse directamente del trabajo indígena (Enciso, 1982). Para el sociólogo Fernando Guillén (1979), el sistema de encomienda en el periodo colonial fue la base sobre la que se constituyeron posteriores relaciones de dominación y autoritarismo en la sociedad colombiana. Por lo tanto, sugiero que la encomienda como dispositivo de dominación fue fundamental en la constitución de los procesos hegemónicos regionales pero también a nivel de la hegemonía comunal. Según Guillén (1979), en el periodo precolombino no existían formas de producción individual entre los pueblos indígenas, ya que sus formas de organización social partían del reconocimiento de una articulación plena dentro de la comunidad con su jefe. Para el autor, debido a la alta movilidad de los pueblos indígenas que habitaban la región, fue imposible para los españoles explotar su fuerza de trabajo sin lograr una pertenencia de los mismos a un cierto territorio y su subordinación al cacique o jefe (Guillén, 1996 [1979]; Caviedes, 2011). Por lo tanto, los encomenderos crearon élites indígenas nombrando caciques o capitanes que al estar subordinados a su poder, facilitaron la subordinación de la población. Como señala Gledhill (1999) éste es un rasgo típico en los modelos coloniales donde los gobiernos optan por sistemas de gobierno indirecto. Así la administración colonial

⁴⁴ El repartimiento de indios, acompañado del repartimiento de tierras fue una base para la Institución de la Encomienda, legalizada por la Reina Isabel en 1503, por medio de la Real Cédula de Medina del Campo, la cual consideraba a los indígenas “vasallos libres” del rey y establecía la obligación de los encomenderos de pagar un salario a sus encomendados. Durante la época de la conquista, esta institución tomó la forma de “Encomienda de Servicios Personales”, la cual tenía por función sujetar pueblos, como medio de sujetar territorios, convirtiéndolos en objeto de real dominio, reafirmando la autoridad de los españoles sobre los aborígenes, controlando en forma privada de trabajo indígena.

creó élites indígenas que les sirvieron como intermediarios para llegar al resto de la población (Gledhill, 2000 [1999]). Sin embargo, en los Llanos, los “repartimientos” de indígenas fueron escasos en comparación con la zona andina. Las encomiendas concedidas no rindieron los tributos esperados por sus titulares, dadas las dificultades que tuvieron para “poner en policía” o reducir a los pueblos que allí habitaban (Gómez, 1991).

Por otra parte, Ortiz y Zambrano (1984) arguyen que, al igual que en otras partes de América Latina, los encomenderos y colonizadores, con el propósito de capturar aborígenes para utilizarlos como mano de obra esclavizada o venderlos, hacían redadas en las que asesinaban a cuantos intentaban huir. El padre jesuita Juan Rivero apuntó que el pueblo achagua fue la principal víctima de estas incursiones, hasta el punto que el término “*maco*”, de origen achagua, se difundió por todo el Nuevo Reino de Granada, como sinónimo de esclavo (Rivero, 1956 [1736]; Ortiz & Zambrano, 1984). Además, el padre Rivero es también el primero en describir en sus crónicas la costumbre de ciertos españoles de salir a matar aborígenes; así relata el origen de estas matanzas:

[...] Ya dijimos como las barrancas del río Ariporo estuvieron poblados y muy contentos (los aborígenes), por haberles dado por misionero a un Padre mozo, que, como decían ellos, no tenía barbas todavía, y por haberse ido para Santafé el padre Dionisio Mesland, a quien miraban con horror, así por lo muy barbado, como porque los castigaba con azotes y corregía sus delitos. No le pareció muy a propósito el sitio al Padre que los doctrinaba; mudólos por esta causa a la falda de una serranía, en cuyo sitio echaban de menos los indios aquella abundancia de pescado de que gozaban en el primero, y una vez que se les negó la licencia de bajar al Llano a sus pesquerías, se fueron sin ella con ánimo de volver; el Padre que estaba a la vista de lo que pasaba, pensando con bastante fundamento que se le huían sus indios, despachó a la escolta de los soldados tras ellos para que los trajesen; dieron con ellos a pocos lances y los encontraron pescando, desarmados, y sin señal de fuga; uno de los indios guahibo, viendo cerca de sí un soldado con escopeta, y juzgando quizás que lo quería matar, le previno con el arco y le disparó una flecha con la que le quitó la vida; juzgárosle por reos de muerte todos con la referida desgracia, se entregaron a la fuga y se deshizo la población desde ese tiempo, después de haber asistido con los Padres cosa de 7 años o más. **Éste ha sido el origen del horror y la perversión que han tenido los españoles contra esta desgraciada gente, porque, como si el pecado de este indio fuese la culpa original que hubiese contaminado a sus descendientes y a los guahibos de ese tiempo, quisieron que pagasen la pena todos como si la hubieran contraído; esta fue causa para perseguirlos con tanto empeño, que salían a cazar indios guahibos como si fueran fieras, matando a los de crecida edad, muchos en número y cautivando a los párvulos para servirse de ellos pagando una muerte sola con muchas muertes, perjuicios y daños en sus casas y sementeras, varias veces quemadas por dichos blancos**⁴⁵ [...] (Rivero, 1956 [1736]).

Ortiz y Zambrano (1984) calculan que los acontecimientos descritos por Rivero pudieron haber sucedido hacia 1670, ya que la misión de San Ignacio había sido fundada en 1664. Asimismo, en 1783 Francisco Domínguez, quién había sido gobernador de la provincia del Casanare hasta 1770, describía en un informe dirigido a la Real Audiencia:

[...] Al mismo tiempo hasta hoy, han sufrido la persecución de todas las gentes pobladas, justicias, escoltas y corregidores, que conflictos en que millares huyan a la vista de sola un escopeta, y olvidados de que son individuos de nuestra especie, y de la prohibición de las

⁴⁵ La **negrita** es mía.

leyes divina y real, con el pretexto de alejarlos de sus habitaciones y haciendas, teniéndolo por debido y por grande hazaña y mérito, los corrían como a fieras todos los veranos, y perseguían a fuerza de armas matando sin distinción cuantos no tenían facilidad de huir, y cautivando a los que caían en sus manos, vendiéndolos después con el nombre de macos [...] Aún más hizo ahora tiempos don Custodio de Mendoza, vecino de Pore, según oí de público y que constaba de autos en esa real audiencia, que fue encerrar y pasar a chuchillo una tropa de estos indios que de buena y de propia voluntad le estaban trabajando y haciendo corrales en su hacienda de Guachiría; de cuya crueldad quedaron tan resentidos los que escaparon y los demás de su parcialidad, que hasta en mi tiempo salían en los veranos a vengarse en los sucesores de Mendoza; y de esto dimanó el pedir al Gobernador don Miguel Fernández de Seijas a vuestro Virrey don José Solís, para defensa, los fusiles que anuncia el actual Gobernador a fojas 11 de este cuaderno. Reciente es la horrenda matanza que hizo de estos propios indios don F. Vargas, corregidor que fue del partido Meta, de que hay autos en que este superior Gobierno, en una o más estradas o correrías que hizo contra ellos sin otro motivo que el de su inhumana voluntad, cautivando a muchos que repartió por dinero [...]

(Groot, [1889-1893]1956, pp. II, XL).

Concuerdo con Ortiz y Zambrano en que las declaraciones de Francisco Domínguez son significativas, ya que ilustran cómo, en el siglo XVIII, para los pobladores de los Llanos ya era una gran hazaña, digna de reconocimiento y mérito, la persecución, esclavización y aniquilación de indígenas (Ortiz & Zambrano, 1984). Además, las autoras hacen énfasis en un elemento que va a reaparecer constantemente en la historia de colonización y colonialismo que intento esbozar en este trabajo de investigación, a saber la respuesta de los agredidos. Los indígenas no fueron víctimas pasivas, se defendieron y tomaron represalias (Ortiz & Zambrano, 1984).

Las misiones optaron por métodos similares. La misión como institución tenía un carácter empresarial, fundado sobre la explotación del trabajo esclavo de los negros traídos de África, industrias agropecuarias y manufactureras, y la conformación de una red de centros de producción y mercado que garantizaban a la compañía el desenvolvimiento (Colmenares, 1969). La imposición de la religión se convirtió en el instrumento de la territorialización de los indígenas (Guillén (1996 [1979])).

Desde mi punto de vista, las primeras misiones católicas lograron transformar las formas de organización social indígena, aprovechando las jerarquías internas de género y edad. Crearon nuevas autoridades a nivel comunal subordinadas a las autoridades coloniales. La tarea de cristianizar y “civilizar” a las poblaciones nativas orinocenses, para así poder incorporar la totalidad del territorio a los dominios del Rey de España, fue embestida por los Jesuitas, los Franciscanos, los Dominicos y los Capuchinos.

Los Franciscanos llegaron a lo que hoy es territorio colombiano entre 1549 y 1550 para empezar a trabajar en la región andina. Después de establecerse en el Valle de Sogamoso, se extendieron hacia lo que en ese entonces eran los Llanos de San Juan y San Martín (Groot, 1956; Aragón Lince, 1983; Ortiz & Zambrano, 1984), hoy departamentos de Casanare, Arauca, Meta y Vichada. Por otra parte, los dominicos establecieron una de sus primeras misiones en 1585 en la Villa de San Martín, situada al sur del río Meta, cerca de la cordillera

oriental. Luego fundaron en 1620 el convento de Santo Eccehomo, en el actual departamento de Boyacá (Groot, [1889-1893]1956; Ortiz & Zambrano, 1984).

El 30 de diciembre de 1602 el Rey Felipe III autorizó a la Compañía de Jesús, a través de una cédula real, para que fundaran su misión en el Nuevo Reino de Granada, por lo que para los años de 1612 a 1613 los Jesuitas ya habían fundado colegios en Cartagena de Indias, Bogotá y Tunja (Ortiz & Zambrano, 1984, p. 54). Así, en 1628 el arzobispo de Santafé y el presidente concedieron a los Jesuitas las doctrinas de Morocote, Chita, Támara y Pauto con sus respectivas encomiendas, ubicados en los límites de la Cordillera Oriental y la Orinoquía. Fue así como entre 1625 y 1626, los Jesuitas ya habían comenzado su labor de misionalización, específicamente con el pueblo tunebo. El establecimiento de estas misiones fue muy importante pues fue el punto de partida para poder entrar en los Llanos del Casanare, zona que no había sido colonizada por los españoles hasta entonces, por lo que en 1661 la Corona Española les encomendó oficialmente a los Jesuitas la evangelización de la región (Ortiz & Zambrano, 1984). Por lo tanto, hay una redefinición de las márgenes del Estado colonial y los jesuitas se consolidan como una de las fuerzas dominantes en el proceso hegemónico regional.

De este modo, los primeros colonos que actuaron en los Llanos Orientales fueron los Jesuitas⁴⁶, quienes en 1761 tenían establecidas 20 misiones al estilo de reducciones paraguayas. Estos fueron los fundadores del sistema de hacienda y del gran latifundio en el Llano. En los territorios donde se establecieron, lograron el control total de la mano de obra y utilizaron el reclutamiento de trabajadores indígenas (Colmenares, 1969). Cuando los Jesuitas llegaron, pueblos como el sáliva y el achagua ya habían sido notablemente exterminados por los conquistadores europeos, las enfermedades y la esclavitud. Pero además también existían guerras y conflictos entre los diferentes pueblos indígenas llaneros.

De esta manera, nos encontramos con el siguiente proceso hegemónico. Cuando los encomenderos y misioneros llegaron a la región, algunos pueblos indígenas llaneros se encontraban disminuidos a causa de la violencia de los primeros conquistadores europeos, pero también por las guerras internas que había entre los propios grupos indígenas. Tanto los misioneros como los encomenderos crearon élites indígenas para “poner en policía” a las comunidades y explotar su mano de obra. Así, tanto encomenderos como misioneros comenzaron a disputarse el papel del soberano y por lo tanto lucharon por el monopolio para dominar y administrar a los pueblos nativos. En este periodo en particular, los misioneros entraron en conflicto con los encomenderos que persistían en esclavizar a las poblaciones indígenas, en particular a los achagua del área norte del río Meta, por lo que

⁴⁶ La Compañía de Jesús va a tener varios periodos de ocupación en territorio colombiano. El primer periodo corresponde al siglo XVI; el segundo periodo comprende los años de 1842 a 1850, cuando fueron expulsados por segunda vez por el gobierno de José Hilario López; el tercer periodo corresponde a los años de 1858 a 1861 que son expulsados por José Hilario Mosquera; y finalmente el cuarto periodo se inicia en el año de 1885 y se prolonga hasta el presente.

fueron especialmente estos los que acudieron a los Jesuitas en busca de protección (Morey & Morey, 1974).

Para los religiosos, las acciones de los encomenderos los afectaban porque “perdían almas” y su labor misionera se dificultaba enormemente, pues los indígenas asociaban al “blanco” con la esclavitud. Los misioneros optaron por defender al indígena de los ataques de los encomenderos, por lo que la estrategia de lucha y de resistencia de los achagua frente a la dominación ejercida por los encomenderos fue someterse a la dominación de los misioneros. En el marco discursivo común producto de estas disputas políticas los achagua comienzan a ser percibidos como “mansos” y “dóciles”; aptos para la civilización en contraposición a otros grupos indígenas como los “guahibo” que optaron por una guerra directa o el desplazamiento hacia otras regiones. De esta manera los nativos fueron clasificados en dos grupos: Los “buenos salvajes”, cuyas características eran la belleza plástica, la vivacidad intelectual, cobardía y docilidad, actitud amigable, costumbres inocentes, próximos al edén, fáciles de dominar y evangelizables; y los “malos salvajes” que fueron caracterizados como feos, inferiores, corajudos y crueles, con actitudes hostiles, antropófagos, bajo el dominio de satán, propicios para la esclavitud, aunque también evangelizables (Duviols, 1985; Calvijo Poveda, 2000).

Algunos grupos indígenas como los caribe y algunos grupos guahibo, considerados como “malos salvajes” optaron por aliarse con los encomenderos y capturaron a los achagua y sáliva para vendérselos a éstos como esclavos. Estos grupos prefirieron refugiarse en las misiones que vivir esclavizados por los encomenderos. Por consiguiente, los actores subalternos, en este caso los achagua, determinan su negociación y resistencia según el propio modelo de dominación, es decir que optaron por asentarse y trabajar para los misioneros en las haciendas jesuitas, dejando de lado sus costumbres y aceptando el castellano y la religión católica como su nueva matriz cultural. De la información sobre las alianzas entre algunos grupos indígenas con los encomenderos podemos extraer algunas pistas sobre las disputas políticas que se daban en y entre los pueblos nativos.

Hegemonía comunal en tiempos coloniales: una mirada desde los cronistas y la mitología sikuani

Es difícil dar cuenta de la hegemonía comunal de los grupos indígenas llaneros pues la información que tenemos sobre esta época es escasa comparada con la que se aporta sobre las sociedades andinas. Los datos que se tienen sobre los pueblos indígenas del Llano se deben precisamente a los cronistas misioneros que se aproximaban a esas lejanas regiones. Sus escritos están cargados de una visión eurocéntrica y comprometida con los gobiernos coloniales, la Iglesia Católica y, por lo tanto, promueven la moral y la ética cristiana. No obstante, desde una lectura crítica, nos aportan datos interesantes sobre las formas de vida de los pueblos nativos de los Llanos que nos permite hacer algunas inferencias sobre las dinámicas de poder en el interior de sus comunidades. Además, también nos ayuda a entender los términos en que se construyó ese marco discursivo común en ese proceso

hegemónico. Los cuatro cronistas son Fray Pedro de Aguado, misionero franciscano, como también Juan Rivero, Juan Martínez Rubio y José Gumilla, misioneros de la Compañía de Jesús (Enciso, 1982; Ortiz & Zambrano, 1984).

Según los cronistas, los “guahibo” robaban continuamente los huertos de achagua y sáliva. Los achagua no veían con simpatía la actitud de los “guahibo”, por lo que soportaban por un tiempo su presencia, pero al final terminaban echándolos de sus poblados (Morey, 1975). Como pueblos semi-nómadas, los guahibo no tenían una noción de propiedad privada, tomaban lo que necesitaban o lo que les gustaba, pero no eran propietarios de nada. A su vez, alguien podía sustraerles, con o sin permiso, cualquier cosa (Ortiz & Zambrano, 1984). Según las crónicas de los misioneros que se adentraron en los Llanos, las relaciones comerciales entre los distintos grupos de los Llanos eran muy importantes. Los “guahibo” intercambiaban con los achagua y sáliva productos de caza y recolección, como también algunos productos de tejido por productos agrícolas. Además sostuvieron importantes relaciones con los grupos de pescadores especializados en el norte y con los muisca, de quienes obtenían la sal (Morey, 1975).

Sin embargo, las relaciones entre los pueblos no solo se limitaron al comercio de alimentos, el tráfico de personas también fue un punto importante. Los indios caribe fueron los responsables directos de la disminución de la población ubicada a lo largo del río Orinoco, mientras que los caberre, guaypunavi y guahibo fueron los causantes de la disminución de la población que habitaba las sabanas. Cuando el comercio de esclavos se convirtió en una actividad lucrativa, los guahibo tomaron parte activa en él. Sus principales víctimas fueron los achagua y los sáliva (Ortiz & Zambrano, 1984).

Para los sikuani de hoy, todo lo que la mente no alcanza a recordar corresponde al mundo mítico, es decir a la época de los “héroes culturales sikuani”. Cuando quise indagar si en la memoria colectiva del pueblo había historias sobre las guerras que su pueblo mantuvo con los indios caribe me encontré con muy pocos relatos. Algunos de mis interlocutores mencionaron que si habían oído hablar de los caribes⁴⁷, que eran unos indios muy bravos que comían gente, pero no decían mucho más al respecto. Sin embargo, un día conversando con Pablo Emilio Gaitán⁴⁸, líder indígena del Resguardo Sikuani Wacoyo, me comentó lo siguiente:

[...] En los tiempos antiguos hubo una persecución de los indígenas por parte de los caribes. Los caribes eran los más guerreros, ellos originalmente eran de acá, pero dominaban todo el Orinoco. Por eso fue que los españoles se aliaron con ellos, para que les ayudaran a conquistar a otros pueblos. Los españoles les dieron hachas, machetes y ruanas para que los

⁴⁷ Queixalós sugirió en 1989 que para los sikuani hay tres tipos de caribes o kawiri que se superponen parcialmente. Los kawiri históricos, los kawiri selváticos y los kawiri clánicos. Véase: Queixalós, F., 1989. *Entre duendes, blancos y perros. Aproximación lingüística a la identidad sikuani*. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. Lingüística, Ecología, Selvas Tropicales. Villa de Leyva. Bogotá: ICANH, ICFES. Pp 63-80.

⁴⁸ Pablo Emilio Gaitán es un líder muy importante en el resguardo, ya que fue uno de los fundadores de la Organización Indígena UNUMA y además fue el primer gobernador del Resguardo. Profundizaré más sobre su historia de vida a lo largo de la tesis. Uso su nombre real porque él mismo me lo pidió.

caribe les dieran el oro, y así ellos conquistaron juntos a los otros indígenas, los dominaron. Entonces ellos se vestían mejor pero manejaban todas las instrucciones que les daban los españoles. Entonces que pasa, persecución. Ellos comían carne de gente, por eso son kowaramomowi⁴⁹ del clan de los caribes. Ellos fueron conquistados para que devoraran a los otros, pero a cambio del oro. Los caribes no querían el oro sino que querían comer a la gente. Ellos comían hiwi⁵⁰. Entonces de ahí en el 1600 [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

En el relato de Pablo Emilio, se pueden percibir varios elementos. Por una parte sabemos que antes de la llegada de los “españoles” había un grupo indígena dominante que eran los caribes, que son descritos por Pablo como un pueblo antropófago. Luego dice que hay una alianza entre los españoles y los caribes para dominar a los otros pueblos, y que esta alianza esta mediada por el intercambio de mercancías como son las hachas, el oro, y como no, también las personas.

Esto coincide con lo señalado por R. Morey (1970) quien argüía que la guerra extensiva en las tierras bajas suramericanas estaba parcialmente motivada por la adquisición de bienes y mercancías que traían los “blancos”⁵¹. La hipótesis del autor es que las guerras entre los grupos como los “guahibo” o los caribe representaban la lucha por el acceso y control por los recursos, tanto en nichos ecológicos dentro de la selva como en las vegas de los ríos más aptas para la agricultura (Morey, 1970).

Para Pablo Emilio, a pesar de que los caribe adquirieron características de los españoles como “vestirse bien” no dejaron de lado su característica distintiva, la antropofagia. Yo le comenté a Pablo que algunos investigadores argüían que el canibalismo pertenecía al imaginario de los cronistas motivados por el interés colonial de apropiarse de riquezas, tierras y mano de obra de los nativos. Por lo que clasificar a un grupo indígena como caníbal era el camino para legitimar el genocidio y la esclavitud de los indígenas (Calvijo Poveda, 2000). Le comenté además que en 1504 el Consejo de Indias condenó a los indios caribe a la esclavitud por haber encontrado en ellos los pecados de idolatría, sodomía y antropofagia. Él me respondió que tal vez los españoles si se habían aprovechado, pero que según la ley de origen sikuani los caribes que comían gente eran muy reales (Registro Diario de Campo 02/02/2013). En un manuscrito redactado por el mismo Pablo Emilio junto con José Antonio Yepes Casolua⁵², médico tradicional sikuani, el 20 de septiembre de 1999 titulado “Historia del territorio Wacoyo”, narraron lo siguiente,

⁴⁹ *Kowaramomowi*: En el Capítulo III explicaré que la palabra /momowi/: (nieta + pl. personalizador) se refiere a la clasificación emblemática entre el pueblo sikuani. *Kowaramomwi* significa nietos de los caribes o pirañas *Pygocentrus cariba*, un pez carnívoro típico en los ríos de Suramérica.

⁵⁰ *Hiwi* significa “gente” en lengua sikuani.

⁵¹ Autores como Métraux (1949) o Steward y Faron (1959) han explicado los patrones de guerra de los aborígenes por motivos sobrenaturales. Por otra parte, Vayda (1961) y Sahlins (1961) sugirieron en su momento que la guerra también podía ser generada por una base ecológica. La interpretación de R. Morey parte de la segunda aproximación teórica.

⁵² José Antonio Yepes Casolua era médico tradicional o *penajorobinü*; Pablo Emilio Gaitán, por otra parte, no es considerado *penajorobinü* pero sí *dopatunibü*, ya que sorbe yopo y mastica capi, aunque también es considerado *pematawajibinü*, ya que conoce varios rezos.

[...]En Aquellos tiempos era un solo territorio, desde las bocas del Orinoco y todos los afluentes, tan solo era las riberas, entonces en aquellos tiempos fundaron la gran ciudad de *Malakua*, (el nombre en memoria de la gran cacica de todos los clanes en el Orinoco, hoy territorio venezolano, San Fernando de Atawapo). En esta ciudad era a diario que se comían, hacían plazas públicas, escondidas, en grupos o individuales. Todos los *wirrias*⁵³, eran fuentes para comer la carne humana, la consigna era terminar con los débiles. Unos eran más constantes y agresivos, enseñarles a oler la carne humana, no le ponían cuidado a la caza y pesca, claro, porque había otros pensantes y pasivos que complementaban la alimentación con otros elementos animales. Las viviendas eran muy bien construidas, no dejaban espacios para diversiones. Eran muy silenciosas, siempre en guardia. Como esperando una sorpresa, pero era contra el peligro de que se llevaran a sus hijos y se los comieran los feroces *Kawiri*, gente voraz. Este sistema de vida, un día les trajo mala consecuencia. Eso era como una gente sísmica. Todos contra todos, golpes a niños, jóvenes, adultos, mujeres embarazadas, solteras, niñas, viejitas, todos recibían golpes parejos. No había consideración de nadie. Llevaron consigo a los más voraces; a *Sikiriri*, tipo que comía y comía y nunca se llenaba. Eran preparados para eso. Tenían a los *isimali*, personas que eran sumamente ágiles, veloces, usaban '*guacapa*', una espada de chonta palma '*jiripi*'. La tal '*chontaduro*'. Fruta comestible. En semejante alboroto, unos tomaron otras determinaciones, huir a los montes más cercanos. Cada grupo supo correr a su dirección, para poder escapar de los demás. Un grupo se desplazó por la dirección de Río Orinoco, para ubicarse en la cabeceras, pasaron montañas y serranías; contra la corriente del río. Y se encontraron otra ciudad; la cual llevaba el nombre de una doncella de ese clan, '*Watuliba*', el nombre era conmemorativo. Esta era como la primera cacica. La gente era pasiva y no comían demasiada carne humana. La clase totémica de ella era '*Okoromomowa*', o sea clan del *tatu-dearro*, no era *Kawiri-wa*, por eso allí, se enseñaron a cazar y pescar. Aquí se calma la historia de la *Kawiri*, pasado a la historia el olor y carne humana y comienza, el tronco étnico, el clan se revuelve con los emigrados, pero predomina la emigración y se borra los *Okoromonowi* y predomina '*Bajumomowi*' [...] (Gaitán & Yépez Casolua, 1999).

En otra narración de 1982 sobre los caribes o *Kawiri*, una mujer indígena llamada María relata lo siguiente:

[...] los caníbales estaban acabando con nuestra familia. Estaban exterminando a los Sikuani. Ellos salieron del sitio donde vivían y vinieron a estas tierras únicamente para comer. Para aprovechar la carne de los grupos sikuani [...] los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos [...] Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron [...] Por todos lados se veían los cráneos de la gente sikuani. Esas cabezas las arreglaban los Caribes. Las coloreaban con semillas de achiote para infundir pavor [...] (María, 2010 [1991]).

De esta forma, según la tradición oral sikuani, aunque no se habla de la alianza entre los caribes y los encomenderos, si explica que había grupos antropófagos que dominaban la región del Orinoco y que empezaron a perseguir a la gente "para comérsela". Por otra parte, los enfrentamientos bélicos con estos grupos marcan para los sikuani el punto a partir del cual ellos comienzan a poblar lo que consideran su territorio. En sus relatos se dice que la gente huyó y empezó a poblar el territorio ubicándose en la cabecera de los ríos. De esa gente que huye se funda un primer pueblo de personas que ya no son antropófagas y que saben cazar y pescar. Para Pablo Emilio y José Antonio, el origen de su pueblo viene de esos grupos que huyeron de los caribes. Por lo tanto, los sikuani pertenecen a esos grupos que

⁵³ Wirrias en sikuani significa "clan", "etnia", "pueblo"

optaron por huir hacia zonas más alejadas y también respondieron con violencia a las agresiones del “blanco”.

Una de estas regiones fue la parte más oriental de la Intendencia de Arauca. En 1766, los “guahibo” que habitaban la margen suroriental del río Meta, opusieron feroz resistencia a los intentos de conquista de las misiones. Otros “guahibo” y cuiva que permanecieron en los antiguos territorios, ubicados en la margen izquierda del río Meta, asaltaban hatos ganaderos, matando generalmente a los «blancos» encargados de su cuidado (Baquero Montoya, 1981). En el caso particular de los sikuani, estos habían salido casi indemnes de la Conquista, y los Jesuitas tuvieron con ellos menos éxito que con los pueblos horticultores. Debido al acendrado nomadismo de los sikuani, era difícil lograr con ellos asentamientos permanentes, por lo que las reducciones guahibo siempre fueron muy inestables.

Como señalé, los escritos de los misioneros jesuitas aportan una serie de datos sobre la vida del pueblo sikuani. Juan Rivero llegó a los Llanos en la primera mitad del siglo XVIII y recoge sus observaciones en el texto *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los Ríos Orinoco y Meta*, escrita originalmente en 1736. Rivero señalaba que la población era muy numerosa y que donde quiera que se fuere se encontraba a sus pobladores, dada su naturaleza errante. Con respecto a su cultura, el misionero se compadecía de ellos porque consideraba que eran un grupo atrasado. La siguiente cita nos puede ilustrar la imagen del Padre Rivero sobre los indígenas:

[...] Innumerables tribus de indios barbaros se alojan en las márgenes de dichos ríos, sin conocer a su Creador, sin leyes, sin sociedad, en una palabra, disfrutando de los dones de la tierra a manera de las bestias, los cuales, privadas de razón, no saben el fin para que fueron creadas [...] y finalmente como la ley de Dios se opone tan totalmente a la del mundo y la carne, y estas gentes se han connaturalizado con éste, es arrancarles el corazón y el alma el quererles quitar sus preceptos e inducirles los Divinos[...] (Rivero, 1956 [1736], pp. 1,114).

Rivero describió que el grupo más numeroso que habitaba el Llano era el de los achagua y que también estaban los chiricoa y guahibo, a quienes compara con los gitanos en España, ya que ellos no solo eran nómadas infatigables sino que además eran conocidos en el Llano por sus costumbres “atrasadas” y despreciables, como por ejemplo robar, hacer maleficios, engañar. El misionero también se refiere a algunos pueblos sedentarios del piedemonte llanero que los describe como más avanzados que los “guahibo” (Rivero, 1956 [1736]; Enciso, 1982; Ortiz & Zambrano, 1984).

José Gumilla, también Jesuita, llegó a los Llanos en 1731 y reúne sus crónicas en el texto *El Orinoco Ilustrado, Historia Natural, Social y Geográfica de este Gran Río*. Para Gumilla, hay una gran disminución en la población del Llano, que atribuye no sólo al aniquilamiento causado por los conquistadores, sino también a las guerras entre los mismos grupos indígenas, las prácticas esclavistas y las prácticas de control natal de las indígenas. Según el misionero, “[...] las gentes de estas tres naciones –guajiba, chiricoa y guama-, duermen en el duro suelo, sin más cubiertas que el cielo raso, expuestos a todas las plagas referidas y a otras muchas que diré y viva quien viviere [...]” (Gumilla, 1955 [1731], p. 325).

En cuanto a la cultura, Gumilla señalaba:

[...] vida miserable de dos naciones que no quieren trabajar: guahiba y chiricoa, por pereza innata, ni fabrican casas, ni tienen resguardo alguno contra los soles, ni las lluvias [...] las demás naciones abominan su genio, usos y costumbres y dicen que han aprendido aquel modo de vida de los monos y otros animales, y aunque todos los indios generalmente son dominados de la pereza con todo unas naciones son más inclinadas al cultivo de la tierra, otras menos [...] (Gumilla, 1955 [1731], p. 345).

El cronista describió en su texto que los grupos indígenas, además de no cultivar, no paraban nunca en ningún lugar y solo pescaban, cazaban, recolectaban frutas y fabricaban chicha directamente de las palmas, además de usar constantemente el yopo⁵⁴. Las técnicas que empleaban en la fabricación de sus escasos utensilios, de sus armas, de sus embarcaciones y de sus tambores e instrumentos musicales, se reducían al empleo del fuego y del agua, y los materiales que utilizaban eran productos vegetales animales y piedras (Enciso, 1982).

Para Gumilla,

[...] el indio en general (hablo de los que habitan las selvas y los que comenzaron a domesticarse) es ciertamente hombre; pero su falta de cultivo le ha desfigurado tanto lo racional que en el sentido moral me atrevo a decir: que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia espaldas de pereza, pies de miedo, su vientre para beber, y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin [...] (Gumilla, 1955 [1731], p. 58).

Enciso (1982) arguye que, si los Jesuitas lograron reducir con alguna facilidad a varios pueblos indígenas llaneros como los achagua y sáliva, no ocurrió lo mismo con los “guahibo” que se resistieron a la reducción. Los indígenas se acercaban a los misioneros, atraídos por los bienes que estos repartían y, una vez que los habían conseguido, se iban (Ortiz & Zambrano, 1984). Esto va a marcar otra constante histórica en la relación del pueblo sikuani con el no indígena, que va a estar marcada por el papel que cumplen los bienes escasos, es decir, las mercancías y el dinero en la consolidación de relaciones de reciprocidad vertical entre los actores.

Con respecto a esto último, Roberto Pineda (1993) y Gros (1991)⁵⁵, sugieren que las herramientas metálicas forzaron transformaciones significativas entre los pueblos indígenas de tierras bajas. El intercambio de hachas de piedra y madera que tuvo lugar antes de la llegada de los misioneros, fue reemplazado por el comercio de herramientas de metal. Según Pineda, esto rompe las relaciones sociales sobre las que se sostenía la organización social y territorial de los pueblos. Las herramientas de hierro van a ser codiciadas por los indígenas, al convertirse en un nuevo elemento de intercambio (Pineda Camacho, 1993). Por

⁵⁴ El yopo (*Piptadenia peregrina*) es un enteógeno consumido por el chamán para viajar a través del mundo mítico y lograr comunicarse con los espíritus y persuadirlos. De la planta, se usan las semillas, que luego son pulverizadas y mezcladas con otros ingredientes, como conchas calcinadas de caracol, para luego ser inalado a través de un tubo. Durante el trance, el chamán ve el mundo ancestral y se comunica con los antepasados para obtener poderes, curar entre otros. Profundizo en el uso del yopo en el Capítulo III en el apartado sobre chamanismo.

⁵⁵ Ambos autores se refieren a los pueblos amazónicos pero sus aportaciones son extrapolables a otros pueblos de tierras bajas como lo son los sikuani de la Orinoquía.

lo tanto, como señala Jackson (1984), uno de los cambios negativos más importantes, producidos por las actividades de los misioneros, ocurrió en la economía nativa. Para la autora, a través de la estructura misionera los pueblos indígenas amazónicos, que tradicionalmente tenían un sistema de subsistencia, conocen la distribución muy poco equitativa de la riqueza y el poder (Jackson, 1984 [1982]).

Gros (1991) señala que para estas poblaciones selváticas quienes hasta un determinado momento sólo conocían en machete de madera, el palo de cavar, el arco y la cerbatana, se trataba de una verdadera revolución. Por lo tanto, a diferencia de Jackson, Gros (1991) considera que las transformaciones que se generaron sobre estas sociedades sobrepasan la esfera económica y terminan por afectar el conjunto de la organización social. Para el autor, la introducción de las herramientas venidas del exterior tuvo un efecto sobre las actividades productivas, la división sexual del trabajo y por lo tanto sobre el equilibrio entre la actividad masculina y femenina (Gros, 1991). Tanto el pueblo tatuyo, del que habla Gros, como el pueblo sikuani, eran pueblos que practicaban la horticultura de roza y quema. Mientras de los hombres tenían la tarea de talar el bosque y quemarlo, las mujeres del trabajo hortícola tanto de la plantación como de la recolección. Además los hombres podían contribuir a la dieta con la caza y pesca pero la preparación de los alimentos recaía completamente sobre la mujer. Para Gros (1991), la introducción de las herramientas metálicas cambian los ritmos de las actividades masculinas y femeninas y por lo tanto, las mujeres son conducidas a una sobreexplotación. La sobreexplotación no solo está relacionada al hecho de que las herramientas metálicas facilitan las labores masculinas y no las femeninas sino también a la ausencia de los varones en el trabajo comunitario por trabajar en las misiones. De esta forma las jerarquías internas cambian y por lo tanto cambian las relaciones de poder en el proceso hegemónico a nivel comunal.

Como también ocurrió en el caso de la explotación del caucho, en la que profundizó más adelante, la necesidad de los indígenas por obtener las herramientas metálicas va a facilitar la tarea de los misioneros porque al poseer las herramientas, van a exigir, a cambio, por una parte, la fuerza de trabajo indígena y, por otra, su alma.

El historiador Gabriel Giraldo Jaramillo publicó un artículo en 1942 en el que se refería a los misioneros en los siguientes términos:

[...] Poco a poco debía el buen misionero perder su pueril severidad y cambiar su airado ceño por una benévola comprensión, más justa y más humana; a medida que se internaba en el territorio y conocía la lengua, las costumbres y las creencias de los aborígenes, se acrecentaba su curiosidad y con ella su deseo de comprender y perdonar tanta estupidez y barbarie, tomando, mediante la intervención divina, aquellas fieras en mansos corderos del católico rebaño [...] (Giraldo Jaramillo, 1942).

Para los Jesuitas, cristianizar y civilizar eran sinónimos, por lo que para recibir las verdades de la fe, los indígenas debían cambiar sus formas de subsistencia, su organización social y varias de sus costumbres (Ortiz & Zambrano, 1984). Por otra parte, los misioneros también iniciaron la ubicación de colonos no indígenas de bajos recursos en los territorios de

misiones. Según Colmenares, los territorios de misiones gozaron de mano de obra abundante;

[...] en Casanare el misionero jugaba el papel de defensor de indios o procurador fiscal. En esta calidad los indios y aquellos que querían emplearlos tenían que recurrir a él para obtener una licencia. El misionero llevaba un control de los salarios que los indios devengaban como bogas, peones etc. y debía velar por su paga. A su vez el misionero podía disponer gratuitamente del trabajo de los indios en una labranza destinada a su sustento que se llamaba de “primicia”. Aún más, en los hatos, trapiches y otras actividades de las haciendas en territorios de misiones, los padres se servían de los indios y el procurador pagaba los jornales en aquellos géneros de que disponían abundantemente la procuraduría [...] (Colmenares, 1969, p. 86).

Además, con el reclutamiento de la mano de obra indígena, los misioneros van a introducir en la región una práctica que aún persiste y que además ha jugado un papel primordial en la dominación y explotación de los pueblos nativos de la región (Baquero Montoya, 1981). Este es el sistema de adelanto o sistema de endeude, que también será utilizado por los caucheros en los siglos XIX y XX, los nuevos colonos y terratenientes en el siglo XX, y en el que profundizaré a lo largo de la tesis.

En resumen, el sistema misional sometió a pueblos enteros a través de la enseñanza de la religión, su lengua y sus costumbres. Los indígenas esclavos eran forzados a trabajar en la producción agrícola que dentro de las misiones complementaba a la ganadería (Baquero Montoya, 1981). Por otra parte, con el objeto de forzarlos a trabajar en su beneficio, varios pueblos indígenas fueron reubicados forzosamente en misiones a varios kilómetros de su territorio ancestral, como ocurrió con el pueblo sáliva, originario de los actuales departamentos de Vichada y Guaviare y hoy habitante de las llanuras del Meta y Casanare (Baquero Montoya, 1981).

Para los misioneros, el castigo físico siempre fue un medio principal de transformar y reprimir todo deseo de independencia que pudieran sentir los indígenas sometidos. Como señala Álvaro Baquero (1981), “[...] es así como el cepo y el látigo eran utilizados por curas y autoridades y civiles para obligar al indígena a obedecer dentro de la estructura de subordinación al que era sometido [...]” (Baquero Montoya, 1981, p. 44). Como describiré a lo largo de la investigación, la dominación de las poblaciones a través de la vigilancia y el castigo de los cuerpos de los indígenas, va a ser otra de las constantes históricas desde la época colonial hasta nuestros días.

En 1767 los Jesuitas son expulsados⁵⁶ y los Dominicos, como también los Padres Agustonianos Recoletos, pasan a administrar las misiones. Para Álvaro Baquero, desde este momento, la historia de las misiones en el Llano se convierte en una historia de decadencia. La colonización misionera recibe un golpe mortal por parte de los criollos independentistas,

⁵⁶ Una de las medidas más típicas del reformismo borbónico fue la expulsión de la Compañía de Jesús de todos sus dominios americanos en 1767. Las causas de esta expulsión fueron de diversa índole, en las que se mezclan motivos políticos con motivaciones religiosas y asuntos europeos con problemas americanos. Ver: Juan Manuel Pacheco (1959), *Los Jesuitas en Colombia*, tomo I (1567-1654), Ed. San Juan Eudes, Usaquén.

debido a la estrecha alianza de los misioneros con el colonialismo español (Baquero Montoya, 1981). Con la relocalización de los pueblos indígenas y la introducción de campesinos no indígenas, los Jesuitas reorganizaron la estructura demográfica y, por tanto, étnica de la Orinoquía. Todas las pautas de poblamiento se vieron alteradas, de modo que la distribución territorial y las relaciones intergrupales también se vieron afectadas (Ortiz & Zambrano, 1984). Según Víctor Daniel Bonilla (1972), la expulsión de la Compañía de Jesús frustró el proceso “aculturador” a tal punto que en 1810 la mitad de los establecimientos misionales habían desaparecido. Sin embargo, quedó algo más que el recuerdo de las ganaderías, quedó el mestizo llanero.

La misionalización tenía el firme propósito de destruir las culturas nativas como tales y recurrió a todos los medios para lograrlo. Aunque no se tratara de matar a los indios físicamente, como sí lo hicieron los encomenderos, el etnocidio⁵⁷ es incuestionable. Sin embargo, los indígenas no fueron pasivos frente a la administración religiosa. En palabras de Gabriel Giraldo Jaramillo, “[...] reacios fueron los indígenas a las prédicas y consejos de los santos misioneros, cuyas fundaciones en las márgenes del gran río sólo tuvieron algunos precarios años de existencia [...]” (Giraldo Jaramillo, 1942, p. 32). Por lo tanto, como sugiere Baquero (1981) los indígenas llaneros recibieron una doble influencia, la de los colonizadores pero también la de aquellos grupos indígenas que hicieron parte de las misiones.

[...] Los procesos de aculturación después de 1531, estuvieron siempre en última instancia determinados por los colonizadores. Los guahibo recibieron una doble influencia, por un lado recibieron influencias por su relación con los blancos y por otro lado, por los grupos indígenas mencionados [...] por esta razón es posible encontrar grupos guahibo nómadas o agricultores dependiendo de la región donde estén ubicados [...] (Baquero Montoya, 1981, p. 55).

La fundación de las misiones jesuitas en los Llanos orientales constituyen las bases de un territorio que se configura en las márgenes del Estado colonial. Actuaron como poder de facto compitiendo no solo con los encomenderos sino también con aquellos grupos indígenas que eran dominantes en la región antes de la llegada de los colonizadores. A partir de este proceso hegemónico, la región se reconfigura territorialmente no solo por la constitución de la hacienda ganadera sino también porque muchos pueblos indígenas huyeron hacia las selvas creando nuevos asentamientos. Por otra parte, aquellos pueblos nativos que fueron sometidos como los achagua, dieron lugar a la formación de un nuevo grupo social que es el mestizo llanero.

A pesar de todo, con la expulsión de los Jesuitas en 1767, el escenario de disputa política cambia. Por esto, los “guahibo” asumen el control del río Meta y sus territorios adyacentes,

⁵⁷ Entiendo por etnocidio “[...] la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. Tanto en uno como en otro caso se trata sin duda de la muerte, pero de una muerte diferente: la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida [...] El etnocidio [...] admite la relatividad del mal en la diferencia: los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone [...]” (Clastres, 1996, pp. 56,57).

que antes había sido dominado por los achagua. Sin embargo, varios acontecimientos incidieron en la vida del Llano durante el siglo XIX, uno de los principales fueron, por supuesto, las Guerras de Independencia.

Entre la ciudadanización y la reducción: un nuevo marco jurídico para la administración de poblaciones indígenas por las misiones Católicas en el origen de la republica

Finalizando el siglo XVIII, ya existía un concepto de nación en el imaginario y la mentalidad de la élite criolla. La discriminación de la élite intelectual de los hijos de españoles nacidos en América para ocupar oficios burocráticos, fue lo que despertó la idea de nación. No obstante, fue más una búsqueda de participación en la administración peninsular que un movimiento en torno a la construcción de una identidad. Esta se empezó a pensar posteriormente, después de la independencia, con la élite criolla en el poder y un vasto territorio para administrar. Por lo tanto, el Estado fue una condición para que se diera el nacionalismo (Gellner, 1991).

Simón Bolívar y los independentistas reaccionaron frente a las desigualdades de la sociedad colonial. La tesis de la igualdad y el crisol de las razas, así como la de la “ingobernabilidad latinoamericana” permeó el imaginario latinoamericano criollo. Las ideas liberales de igualdad se transformaron así en leyes de ciudadanía con la independencia de las colonias. Se abolió la esclavitud y se dictaron ordenanzas que declaraban a los indígenas como ciudadanos (Bengoa, 2000). No obstante, la imagen de libertad y ciudadanía que había sido parte de las guerras de independencia americanas se debilitó en el siglo XIX. Aunque las aspiraciones de libertad como una idea política fue absorbida por otra doctrina política: el liberalismo (Wilson, 2003).

Así, a principios del siglo XIX, en las excolonias se vivió la utopía liberal, la cual promulgaba la igualdad universal. Esta igualdad a la que se alude en la ciudadanía se refería a que los individuos detentaban derechos iguales, antes diferenciados en el periodo colonial. Fue a través del lente del liberalismo que las visiones de ciudadano y ciudadanía fueron reenfocadas. Assies (2002) afirma que, aunque las ideas sobre ciudadanía fueron apropiadas por las élites criollas, nunca permearon el resto de la población. Así, las independencias de las colonias españolas fueron asunto de ese limitado sector de la población, guardando una distancia prudente de las masas populares (Assies, 2002). Las repúblicas declararon igualdad para todos, sin embargo, las razones económicas de los criollos ligados al sistema de haciendas conducían a que el sometimiento del indio fuese una necesidad (Bengoa, 2000). Por otra parte, los conceptos liberales sobre la propiedad individual proporcionaron la racionalización para los procesos de desamortización (Assies, 2002).

Con la generalización de la imagen del indio como “raza decadente”, la ciudadanía se convirtió en un mecanismo de despojo de las comunidades indígenas y de la consolidación

del poder terrateniente. Conuerdo con Assies (2002) cuando afirma que las nuevas repúblicas a menudo siguieron reconociendo la “adscripción” de los trabajadores a las haciendas, delegando o privatizando así la administración de poblaciones en manos de los hacendados (Assies, 2002). Por lo tanto, en cuanto a las poblaciones nativas, se sabe que el concepto de “indio” se construyó durante la conquista para luego convertirse en una categoría segregacionista que naturalizó las relaciones sociales asimétricas en América (Correa, 2006). La política del antiguo régimen que protegía los pueblos de indios chocó con las ideas de igualdad racional y legal del liberalismo del siglo XIX. Debían abolir los privilegios de estas poblaciones pues eran trabajadores productivos y contribuyentes y por tanto eran considerados como ciudadanos, es decir, como iguales. De esta manera se puede decir que los modelos políticos republicanos implicaron una ruptura con el orden monárquico colonial (Bastian, 1997).

Por otra parte, para finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, la Orinoquía tenía una fisionomía nueva. Consistía en la existencia de dos territorios completamente diferenciados. En el primero, los españoles habían conquistado a costa de sangre y fuego su estadía permanente, subordinando y esclavizando a las comunidades militarmente derrotadas. El segundo territorio, estaba conformado y defendido por los pueblos indígenas que habían logrado hasta entonces resistir la influencia española. Me refiero a los actuales territorios del departamento del Vichada, que con el tiempo se convirtió en un refugio natural para los pueblos indígenas del Llano (Baquero Montoya, 1981), especialmente para el pueblo sikuni.

Proclamada la independencia en Santafé de Bogotá el 20 de Julio de 1810 y llevada a cabo la campaña libertadora en la Nueva Granada, que culminó en la batalla de Boyacá 1819, precedida de una ardua campaña realizada en Venezuela y en los llanos de Apure y Casanare, donde se forjaron los llamados “héroe” de la campaña emancipadora reforzada con la llegada de la legión británica, Bolívar organizó el gobierno de la nascente república. Por otra parte, la labor evangelizadora de las misiones sufrió el impacto de las guerras de independencia, casi la totalidad de los clérigos peninsulares regresaron a España (Enciso, 1982).

Los Llanos se convirtieron en un reducto patriota, y las tropas independentistas dirigidas por Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander⁵⁸ se abastecieron de las reses y caballos que los Jesuitas habían dejado en la zona. A comienzos del siglo XIX, el Llano fue el escenario principal de la cruenta lucha que condujo a la independencia de España. Las incursiones continuas de las tropas realistas y patriotas, los reclutamientos constantes por parte de las

⁵⁸ Francisco José de Paula Santander y Omaña fue un militar criollo que participó de las Guerras de Independencia. Fue Vicepresidente de la Gran Colombia en el período de 1819-1827, encargado del poder ejecutivo. Fue condenado al destierro en 1828 por haber conspirado contra Simón Bolívar. Tras la muerte de Bolívar y la disolución de la Gran Colombia, Santander asume la presidencia de la República de la Nueva Granada entre 1832 y 1837. Éste fue precedido por José Ignacio de Márquez Barreto que fue presidente de la República entre 1837 y 1841.

tropas independentistas y las amenazas ocasionaron la desbandada de pueblos indígenas ya catequizados por los misioneros y su consiguiente etnocidio (Romero, 1983). De esta forma la Orinoquía será considerada desde finales del siglo XVIII como un espacio ideal para eludir la acción de las justicias ordinarias por parte de los individuos que se situaron al margen de la Ley (Gómez, 1989). Por consiguiente considero que hay una continuidad en la constitución de la Orinoquía como margen del Estado colonial al Estado republicano pues se mantiene como un espacio de excepción dentro del cuerpo político del Estado. Sin embargo, a partir de las guerras de independencia se generó un declive demográfico en la región, que devino en la pérdida de los incipientes vínculos económicos o sociales que los colonos, hacendados y comerciantes habían logrado establecer en otras áreas de lo que sería el territorio nacional colombiano. De esta manera hay una redefinición de la margen a partir de un nuevo proceso hegemónico.

Las comunidades que llegan desde el centro del país hacia los Llanos reprodujeron dinámicas económicas y sociales de sus regiones de origen, creando nuevas zonas de control sobre el territorio (Gómez, 1989). Por lo tanto, el carácter de transición y transformación inherente a la margen está estrechamente relacionado con la manera en que el territorio es definido desde el Estado central pero también como éste es percibido por las poblaciones que lo habitan. En la Orinoquía el impacto más fuerte sobre la población nativa, además del producido por las actividades extractivas de la quina, el caucho y las pieles, fue la colonización asociada a estos y otros procesos. El «colonialismo interno»⁵⁹ en los Llanos desencadenó una larga historia de conflictos inter-étnicos por disputas territoriales, marcados por una relación asimétrica entre indios y colonos, en la que el indio es relacionado, una vez más, con la “irracionalidad”, el “salvajismo”, la “agresividad” (Gómez, 1989; 1991).

Si durante la colonia, la misión y en menor medida, la encomienda, fueron la manifestación del ejercicio de poder colonial español, con la consolidación de la República hubo una serie de cambios. A continuación argumentaré como durante el siglo XIX, desde el Estado central se definió, clasificó y reguló a la población indígena, por medio de un marco jurídico que termina por legitimar la administración de estos pueblos por parte de la Iglesia Católica. Los Llanos fueron considerados como territorios “baldíos” que guardaban enormes tesoros y oportunidades, riquezas minerales y vegetales, en definitiva era el nuevo “Dorado”. Para el Estado central, las grandes extensiones selváticas, de gran potencial económico e incapaces

⁵⁹ Gómez (1989) describe que los procesos de colonización interna en Colombia se desarrollaron durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, bajo las premisas del nuevo ordenamiento internacional. Algunas de esas zonas periféricas afectadas por el colonialismo interno y los procesos de penetración y ocupación de “baldíos” son la región indígena de Tierradentro en el nororiente del Cauca, la Guajira, el Urabá antioqueño, el Putumayo, el Caquetá y por supuesto, la Orinoquía. Todas estas regiones fueron objeto de intensos y extensos movimientos de penetración y de colonización. Paradójicamente, coinciden estas mismas regiones con los últimos espacios de territorios indígenas, provocando fenómenos de conflicto, violencia y de guerra abierta, unidos a las consecuencias del descubrimiento y explotación de minerales y recursos naturales.

de gobernarse a sí mismas por estar pobladas de “tribus salvajes”, debían ser colonizadas y sometidas a mejoras. Se conocen desde entonces como “territorios nacionales”, tutelados por un régimen especial (Serje, 2011 [2005]). De este modo, describiré cómo a pasar de los intentos de secularización del Estado, la Iglesia Católica mantiene una posición privilegiada y se consolida como estado de facto en las márgenes, cuando el Estado central decide entregarle el control de estas mismas regiones “marginales” a través de un convenio con el Vaticano en 1903. Argumento por lo tanto que, la Orinoquía se constituye como margen del Estado y empieza a ser imaginada desde el centro como un “territorio salvaje”, “habitado por aborígenes nómadas o que habitan en las selvas vírgenes” y se consolida como un “territorio de misiones” (Serje, 2011 [2005]).

En un principio, después de las guerras de independencia, ciertas órdenes religiosas perdieron parte de sus bienes y por lo tanto de su dominio territorial. Según Bonilla (1968), el desguarnecimiento religioso afectó especialmente a los territorios de misiones y coincidió con el incremento de la invasión y repartimiento de los resguardos indígenas entre las grandes familias criollas que accedieron al poder, por lo que se consolida una nueva clase terrateniente, especialmente en la zona andina. Estas acciones fueron camufladas por el decreto del 5 de julio de 1820, que dictaba la devolución de las tierras a los indígenas como una respuesta a las nuevas formas económicas basadas en la libertad de comercio y en los derechos de los nativos del suelo americano. Dicha devolución contenía sin embargo cierta ambigüedad, puesto que debía tener en cuenta las necesidades territoriales indígenas, pudiéndose arrendar la parte sobrante a los resguardos, lo cual, si se tiene en cuenta la disminución de la población indígena, llevaba a la liquidación de varios resguardos y garantizaba la destrucción de los restantes (Enciso, 1982).

Con el establecimiento de la República, Simón Bolívar, quiso corregir los abusos del régimen español contra “los pueblos naturales” así como contra sus resguardos, por lo que decretó devolverles como “propietarios legítimos” todas las tierras que formaban los resguardos, según sus títulos a ultranza de poseedores de terceros. Además quiso reconocer a esos pueblos bajo el nombre de “indígenas” para expresar un cambio de política que tenía el claro objetivo de integrar a la población nativa en la nación como ciudadanos de plenos derechos. Esto se estipuló a través del decreto de mayo 20 de 1820 y la ley del 11 de octubre de 1821. El decreto enfatizó la condición de los naturales como cualquier hombre libre de la República, con libertad para transitar y comerciar, estableciendo el principio de su autonomía en la producción económica y el derecho a “ejercer su industria y talentos libremente, del modo que ellos elijan sin que se les impida” (Correa, 1992). Según Triana (1979), el objetivo de este decreto radicaba en las pretensiones de disminuir la autoridad del clero, controlando la actividad y abusos del mismo sobre los indígenas. En este periodo, difícilmente el Estado y la Iglesia lograron ponerse de acuerdo sobre el tratamiento que se debía dar a los indígenas, especialmente en el campo de la educación, dadas las implicaciones ideológicas que esta conllevaba (Triana, 1979).

Por otra parte, la Ley del 11 de octubre de 1821 estableció que los indígenas recuperasen todos sus derechos, igualándolos a los demás ciudadanos, insistiendo en su condición de hombres libres, con derecho a salario por su trabajo, eximidos de servidumbre y tributación civil o eclesiástica por su propiedad. Sin embargo, aún sujetos a los protectores de naturales y jueces de las parroquias, y previendo el futuro reparto de los resguardos en propiedad, limitó la autonomía de los indígenas al reducir el cabildo a asuntos económicos y a tareas de administración de los bienes de la comunidad. Desde entonces, los “naturales”, llamados “indios” en el código español, fueron reconocidos como los “indígenas” de Colombia, que buscaba traducir con esta designación el nuevo sentido de la política nacional (Correa, 1992).

Durante el Congreso de Cúcuta de 1821 el Estado decretó la incorporación de los nativos al Estado Nacional como “ciudadanos” en igualdad de derechos a los demás ciudadanos de la república, suprimiendo la obligación de los indígenas de pagar tributo, el trabajo obligatorio y el pago de salarios en especies, pero conservando el decreto que estipulaba el arrendamiento de la parte sobrante de los resguardos coloniales --tierras de propiedad colectiva regidas por un cabildo de indios--para que así los indígenas pudiesen gozar de la propiedad privada (Pineda, 2002) y dando un plazo de cinco años para su repartición o división, y autorizó a los protectores de “naturales” para controlar los cabildos indígenas (Enciso, 1982). Para Triana (1979) y Gómez (1989), esta supuesta protección a los nativos era en realidad un arma de doble filo pues tenía como finalidad defender los intereses de los hacendados (Triana, 1979), puesto que esto facilitó el despojo de las tierras comunales, ya fuera por compra o por apropiación de parte de los terratenientes, con el resultado de que muchos de los miembros de las comunidades se convirtieron en arrendatarios o peones de las haciendas (Gómez, 1989), sobretudo en la región andina.

La ciudadanización de los pueblos indígenas fue concretada jurídicamente con la Ley del 25 de mayo de 1824, que proponía establecer en las parroquias el régimen civil. Por lo tanto, las relaciones desde el gobierno se llevarían a cabo “por medios suaves y persuasivos de la conveniencia de la sociedad sin permitir que se usen medidas violentas y arbitrarias”. Esto definitivamente fortaleció a la Iglesia Católica desde el punto de vista administrativo, para luego consolidarse ideológicamente con la Ley 30 de julio de 1824 que instaló el deber de “la propagación del cristianismo y la civilización” entre las “tribus que viven errantes”, y la distribución de tierras baldías para aquellos que “quieran abandonar su vida errante, y se reduzcan a formales parroquias, regidas y gobernadas en los términos que está dispuesto para las demás (tribus) de la República” (Correa, 1992). Por lo tanto, a pesar del cambio de régimen, las misiones católicas cumplieron la función de administradoras de poblaciones indígenas y se convirtieron en la institución encargada de “civilizar” y por consiguiente, de “ciudadanizar” a estos pueblos.

La ley 30 de 1824 no sólo equiparó el proyecto de cristianización y civilización a la Ley de la República y el marco normativo del Estado frente a las poblaciones indígenas; sino que

además incluyó nuevas formas de clasificación de estas poblaciones. Así, los indígenas fueron diferenciados entre: “las tribus indígenas gentiles que viven errantes”, las “tribus de indígenas o capitanías” que manifiestan su deseo de “entrar en sociedad”, y aquellas “tribus gentiles ya reducidas” y sujetas a las leyes de la República (Correa, 1992). Asimismo fue formulado el decreto del 18 de septiembre de 1824, que pretendió reducir a los indígenas para concentrarlos en pequeños poblados, y también el reparto de sus tierras. Este decreto denominó a dichas “tribus” como “naciones de indígenas”, pero precisó su significado al calificarlas con adjetivos como “gentiles” y “salvajes”. Luego, con el decreto 29 de abril de 1826, las poblaciones indígenas fueron definidas como “no civilizadas”, pues los legisladores consideraban que su “falta de cultura” les alejaba del trato y comunicación con los ciudadanos no indígenas. Así, el proyecto de su reducción precisó establecer relaciones que les uniesen por intereses con el resto de la nación (Correa, 1992).

De esta manera se formuló el proyecto para la “civilización de los indígenas” a través del decreto del 11 de julio de 1826. Este fue el primer paso hacia la administración de las poblaciones indígenas por las misiones católicas, en tanto que el Estado central propuso una organización político-administrativa para reducir la población indígena. De esta forma se legisló que en cada población se nombraría un capitán fundador, un teniente y un alcalde parroquial. Estos serían escogidos entre aquellas personas que tuvieran más influencia sobre los indígenas y que fueran capaces de llevarlos a los lugares donde poco a poco serían “reducidos a la vida civil”. El decreto señalaba que los capitanes tendrían entre sus funciones: cuidar de atraer a los indígenas y reducirlos a un poblado; mantener el orden en las nuevas poblaciones y cuidar de la policía en todos sus ramos; repartir a cada familia el número de fanegadas de tierra que necesite; enseñar a los indígenas a construir sus casas, y a cultivar los frutos del propio país, entre los cuales se escogerán los que puedan serles más ventajosos; fomentar las nuevas poblaciones por cuantos medios sugiera su celo y el conocimiento del carácter de los indígenas de que se componga la población, usando de un influjo paternal, hasta que los indígenas contraigan los influjos propios de la sociedad; por consiguiente al principio de ningún modo se les obligará a prácticas religiosas, o a otras que no se hallan acostumbrados y que solo servirán para retraerles de la vida social (Decreto del 11 de julio de 1826. Artículo 5).

La República había quedado devastada por la guerra y atravesaba por un periodo de gran desorganización. En ese contexto, el Estado decretó la incorporación de las comunidades consideradas marginales, es decir, las de llano y selva, al desarrollo económico de la república. Para esto se instauraron las misiones como una continuación del régimen colonial. Estas dependían de una junta político-eclesiástica y con ellas podrían ir investigadores de geografía, fauna, flora e historia, cuyo trabajo era costado por la misión. En compañía de estas también iban soldados, comerciantes y aventureros. Los misioneros debían enseñar a los aborígenes la religión católica como también el régimen político, la constitución y las leyes que regían la República. Pero además, la ley estipulaba que debían evitarse los medios violentos y coercitivos.

Las misiones estaban costeadas por el Estado y entre las formas de sufragarlas se incluía la octava parte de la enajenación de las tierras baldías y tributos que debían pagar los nativos, aunque con distinto nombre, circunstancia que fue aprovechada por los misioneros que tomaron posesión de grandes extensiones de tierras pertenecientes a los pueblos indígenas. Contra todo lo dispuesto, las misiones emplearon métodos violentos y coercitivos como por ejemplo el sistema del endeude para someter económicamente a los indígenas y asegurar su mano de obra gratuita, favoreciendo sistemas de explotación como la hacienda (Enciso, 1982). Al decreto del 11 de julio de 1826 se agregó la exención por diez años del pago de diezmos y, más tarde, con el ánimo de eximir a los indígenas del pago de contribuciones parroquiales y civiles, que garantizarían el derecho de defensa sin emulación, la Ley de 1821 ya había establecido la condición de los indígenas como pertenecientes a la “clase de miserables”, y declarados “pobres de solemnidad” según Ley de junio 2 de 1834 (Correa, 1992).

Con respecto a la tenencia de la tierra, ya en 1828 Bolívar dictó normas que protegían a los resguardos, sin abolir los arrendamientos, restauraban el impuesto personal y, en 1829, declaraba a los fiscales protectores de indígenas. Más tarde, se legitimó la liquidación de resguardos en aquellas áreas que ofrecían condiciones favorables a la agricultura comercial, y las tierras localizadas en la periferia se declararon terrenos baldíos. Como consecuencia hubo levantamientos indígenas en algunas partes del territorio nacional. En 1832 se suprimió la contribución personal y se ordenó el repartimiento de los resguardos en el término de un año, y se prohibió a los indígenas vender los terrenos que se les habían repartido durante un plazo de diez años, para así asegurar la mano de obra barata a los hacendados, especialmente los tabacaleros. Los indígenas protestaron por esta división, pero su resistencia fue vana ante las leyes dictadas por el Estado, y es así como fueron disueltos con prioridad los resguardos de Cundinamarca, Boyacá, Ortega y Chaparral, puesto que poseían tierras aptas para la agricultura y el comercio del tabaco que iniciaba su auge en la República de la Nueva Granada. Enciso (1982) arguye que este decreto sobre repartimientos difícilmente se pudo llevar a cabo, dadas las grandes diferencias regionales y culturales del país. Más adelante expondré cómo en 1837 Santander, y en 1838 Márquez⁶⁰, decretan la supresión de los repartimientos de resguardos, medida favorable a la hacienda y al latifundio (Triana, 1979; Enciso, 1982). Aun así, como arguye Triana (1979), ya en 1848 las mejores tierras de resguardos habían sido arrebatadas a los nativos para amparar la agricultura de tabaco y del café, el comercio y la colonización (Triana, 1979).

Particularmente en los Llanos, para 1829 los hatos del Meta fueron arrendados por el Gobierno de Colombia al General Rafael Urdaneta⁶¹, y muchos otros hatos fueron rematados

⁶⁰ José Ignacio de Márquez Barreto que fue presidente de la República entre 1837 y 1841.

⁶¹ Rafael José Urdaneta Farías fue un militar criollo de origen venezolano que participó de las Guerras de Independencia. Cuando en 1830 Simón Bolívar renunció a la Presidencia, Joaquín Mosquera fue elegido como su sucesor por el Congreso de la República el 4 de mayo, pero fue derrocado por el general Rafael José Urdaneta ese mismo año, quien fue el último presidente de La Gran Colombia.

a personas de Venezuela y del interior del país que, con el ánimo de defender y acrecentar sus nuevos bienes, combatieron fuertemente a los indígenas que no habían sido sometidos por los misioneros. Surgieron así las ganaderías privadas, y los pocos pueblos guahibo que aún quedaban en la margen izquierda del río Meta continuaron siendo perseguidos sistemáticamente para quitarles las tierras (Baquero Montoya, 1981). Mientras que el Estado central decretó quién debía administrar a las poblaciones indígenas, también dio directrices sobre cómo debían organizarse políticamente las comunidades, reiterando la restricción de los cabildos a oficios económicos, la necesaria distribución de tierras de resguardo a cada familia, y el arrendamiento y trabajo en aquellas sobrantes para beneficio común (Correa, 1992), rompiendo así con la propiedad comunal de la tierra e impulsando la propiedad privada.

Igualmente, la resolución secularizó el nombramiento de los “protectores generales de indígenas” en fiscales de cortes que tenían la función de: “[...] representar al gobierno en todo cuanto consideren útil y ventajoso a los indígenas, a su civilización y bienestar y a la conservación de sus resguardos, sin permitir que persona alguna se los enajene y usurpe [...]” (Correa, 1992). Además de esto, debían establecer escuelas indígenas. Posteriormente, la Ley del 23 de junio de 1843 amplió el sentido de los “protectores indígenas” como “procuradores”, estos eran los personeros municipales o comunales cuya función era la de intervenir en los negocios de tierras a favor de los indígenas, aunque asociado a la división de los resguardos (Correa, 1992), es decir, en contra de la propiedad colectiva de la tierra.

En 1849 el Congreso de la República constituyó dos resguardos en los Llanos del Casanare que estaban exentos de repartimientos, entre otras causas porque en la llanura no existía el problema de escasez de tierras como ocurría en el occidente del país. No se habían creado resguardos, dadas las condiciones de vida, costumbres y tradiciones de sus habitantes, y además se buscaba sujetar y reducir a la vida sedentaria a los indígenas, por lo que resultaba ilógico decretar repartimientos en dichas zonas. La política seguida en los Llanos y en las zonas de selva para reducir a los indígenas recolectores, horticultores y cazadores debía diferir de la política seguida con respecto a los nativos del interior del país que era un grupo relativamente pequeño, afectado por un violento proceso de asimilación (Enciso, 1982).

Roldán (1990) afirma que el Decreto del 29 de mayo de 1849, autorizó la creación de resguardos sobre territorios baldíos en favor de las comunidades indígenas. Esto luego fue ratificado con la Ley 40 de 1868, que facultó al gobierno para emplear misioneros en la captura de aquellas “tribus insumisas”. Consecuentemente, el Estado encargó a las misiones reducir y someter a los indígenas de las áreas periféricas, de llano y de selva, con medidas persuasivas, acompañadas de los militares en caso de que los indígenas se “rebelaran”, como lógicamente sucedió, lo cual fue una justificación para que los misioneros y colonos ejercieran sobre ellos toda clase de violencia, esclavización, genocidio y etnocidio. Seguidamente, se expidió otra ley que fomentó la colonización en territorios nacionales, ya fuese por personas nacionales o extranjeras. Así, el etnocidio de los pueblos llaneros fue

auspiciado por el gobierno que adjudicó a los colonos y empresarios nacionales y extranjeros las tierras indígenas como terrenos baldíos. Por lo tanto, aunque la ley del 1 de julio de 1870 protegió la posesión de los terrenos ocupados por las “tribus indígena” que se hallasen establecidas pacíficamente en el “territorio de las colonias”, poco tiempo después la Ley 45 de 1870 ejecutó un proceso ofensivo de colonización de sus tierras a través de una intensiva evangelización, con el fin de reducir a los “indios salvajes” (Correa, 1992).

Esto último nuevamente fortaleció políticamente a la Iglesia Católica y contrariamente a los esfuerzos de ciudadanización del indígena, y muy a pesar de las ideas de igualdad y libertad, se dio tanto en Colombia como en el resto de América Latina un fuerte proceso de des-ciudadanización del indígena. Tulio Halperín Donghi (1987) argumenta que el temor a las chusmas y a las posibles naciones indígenas o negras eliminó todo motivo democrático de este primer liberalismo. De esta forma, como afirma Guerrero (2000),

[...] En suma, bajo la sombra de la ciudadanía, los indígenas se habían convertido en poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de residuo histórico; pueblos y culturas que se desvanecerían furtivamente por una puerta abierta hacia la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y el proceso de “mestizaje” [...] (Guerrero, 2000).

Paralelamente, muchos de los privilegios corporativos de las iglesias católicas nacionales se mantuvieron y además, las ideas modernas y democráticas fueron prohibidas y perseguidas. Como señala Bastian (1997), la fuerza conjugada del catolicismo político contribuyó a conformar una cultura religiosa y política integradora y legitimadora de las asimetrías sociales y raciales, sin que se creara un espacio religioso y filosófico crítico, como había ocurrido en Europa con la doble influencia de las reformas protestante y de las luces. Como resultado, el catolicismo fue percibido como la única fuerza capaz de mantener la integración y cierta unidad nacional naciente (Bastian, 1997).

Por lo tanto, el clero, que había participado de forma activa en los movimientos independentistas de las naciones emergentes, fue crucial en la manutención del orden jurídico anterior. La consecuencia, según Bastian (1997), es que en las naciones emergentes nació la modernidad jurídica antes de la modernidad religiosa. Esto se traduce, según el autor, en la tardía aceptación de la libertad de cultos, que no permitió asentar en las conciencias, de las élites políticas y de las masas, los principios que sólo una reforma religiosa católica o una reforma laica hubieran permitido afianzar (Bastian, 1997). Igualmente, Cabrera (2007) señala que contrario a lo que ocurrió en Europa durante los siglos XIX y XX, en el entorno latinoamericano el capitalismo avanzó independientemente de la secularización de los Estados o de la relegación de la religión al ámbito privado. Lo que por el contrario ocurrió fue una mutación (Bastian, 1997) en torno a lo religioso, que llevó a la aparición de una multiplicidad de formas religiosas para finales del siglo XIX (Cabrera, 2007). Esto se institucionalizó en las constituciones de la primera mitad del siglo XIX, que defendieron los privilegios del catolicismo como religión exclusiva y portadora de la

identidad nacional y, a su vez, permitieron que las naciones emergentes entraran en el siglo XX sin que se hubiese producido un cambio sustancial en la manera en que los diferentes pueblos se relacionaban con lo divino. Latinoamérica en general y Colombia en particular, se convierte así, en términos de Bastian (1997), en tierra de “neocristianidad” católica, donde el catolicismo toleraba una gran multitud de manifestaciones religiosas, tanto sincréticas como subalternas. Así se cimentó la supremacía de la Iglesia Católica Romana.

Secularización Fallida: La Iglesia católica como estado de facto y la instauración de un marco jurídico para la administración de los pueblos indígenas.

Si retomamos el caso particular colombiano, observamos que para mediados del siglo XIX el Partido Liberal y Conservador entraron en disputa. Los liberales eran partidarios de la separación entre la Iglesia y el Estado, con la reducción del poder económico de la primera, libertad de cultos y educación laica, debido a la influencia europea. Los conservadores, por el contrario, luchaban por la no separación entre Iglesia y Estado, donde la Iglesia debía regir al poder civil. Para 1850 aun existían los “bienes de manos muertas” o “bienes y rentas” que recibían las comunidades religiosas para el ejercicio y beneficio de su misión en el país, constituyendo una barrera en el desarrollo económico y social del mismo, ya que su patrimonio territorial comprendía la tercera parte de la propiedad raíz de la nación. Además de esto, existían algunos impuestos de origen colonial, y el gran poder de la Iglesia sobre el Estado logró que hubiera restricciones a la libertad de prensa y que persistiera la esclavitud (Enciso, 1982).

Las leyes de 1850 aceleraron la liquidación de los resguardos indígenas, originando trabajadores asalariados para las haciendas del interior y el empobrecimiento del sector rural. Esa situación en el occidente del país se agravó con las medidas tomadas en 1858, que autorizaban la enajenación de resguardos, que los indígenas vendieron por presiones de diversa índole, convirtiéndose en peones y emigrando por necesidad para trabajar en la producción de tabaco (Enciso, 1982). Así, en el periodo entre 1849 y 1853, se dio curso al libre cambio, mayor autoridad a las provincias y el repartimiento que aseguraba la liquidación de los resguardos, favoreciendo la hacienda y convirtiendo a los indígenas en peones o jornaleros, con el fin de ampliar el mercado nacional y romper así la economía de autoabastecimiento.

El periodo de los años 50 del siglo XIX se caracterizó entonces por buscar la ruptura con la economía de tipo colonial y por su lucha contra los latifundios de la Iglesia, logrando desamortizar los “bienes de manos muertas” y la cuestión de los diezmos, que más tarde favoreció a los demás latifundios, es decir, a los latifundios laicos. Para 1851, en la zona andina, los indígenas del Cauca aprovecharon las luchas de los liberales con los latifundistas de Pitayó y Jambaló, se aliaron con el sector liberal y lograron recuperar su territorio en 1853. En 1959 la legislación en materia indígena caucana declaró nula la venta de

resguardos, limitó los arrendamientos y reconoció la autoridad de los cabildos (Triana, 1979; Enciso, 1982). Entonces, la Constitución de 1857 inició un periodo federalista, dividiendo al país en ocho estados, con amplias facultades legislativas que condujeron en 1860 a la guerra civil. En ese año, el gobierno, con el objeto de reducir a los indígenas del Llano y la selva para luego fundar pueblos en sus territorios, dio una partida especial y encargó a los gobernantes de los Estados Federales llevar a cabo esta empresa. Fue así como el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera (1861-1863), quien era un masón reconocido, se apoyó tanto en los conservadores como en los liberales y, con el propósito de buscar el progreso tecnológico y dar auge a las comunicaciones, expropió los bienes de la Iglesia a través de la llamada “desamortización de bienes de manos muertas” (Bonilla, 1968) y expulsó a los Jesuitas en 1861, con el pretexto de su apoyo a los contendientes conservadores, pero con clara intención de volver más liberal la educación (Enciso, 1982).

Sin embargo, este clima revolucionario no perduró, ya que el presidente fue destituido por un golpe de Estado. El primer favorecido con el cambio fue, por supuesto, el poder eclesiástico, a quien se le restituyeron algunas de las propiedades incautadas y se le concedió de nuevo la libertad de cobrar diezmos y primicias. Empero, es importante señalar que los grandes intereses económicos que conspiraron contra la política de Tomás Cipriano Mosquera también sacaron provecho de la situación creada por este. Como “los bienes de manos muertas” fueron subastados, estos pasaron casi en su totalidad a manos de particulares. Por esta razón, el latifundio laico también se amplió con la supresión de los latifundios eclesiásticos, y en los Llanos Orientales, principalmente el piedemonte llanero, pasaron a engrosar los lotes de ganado de los latifundistas, continuándose el despojo de las tierras de los pueblos indígenas de las llanuras, a la vez que en algunos casos se explotaba la fuerza de trabajo indígena en dichos hatos (Enciso, 1982). Esto último daría paso a la fundación de la sociedad llanera tradicional, sobretodo en el piedemonte y en las sabanas de los actuales departamentos de Casanare y Arauca. Como ya mencioné, la expulsión de los Jesuitas en el siglo XVIII implicó la pérdida de importancia económica de la fuerza de trabajo indígena, de forma que en el Llano se confrontaban dos modelos económicos. Por una parte, había una organización de la producción, basada en la caza y la horticultura, y otra impuesta por la ganadería y la gran propiedad individual. Por lo tanto, la situación en las tierras bajas era muy diferente de la andina, en particular de la hacienda del interior, que necesitaba como condición básica para su mantenimiento la fuerza de trabajo de los indígenas (Baquero Montoya, 1981).

En 1863, con la Constitución de Rionegro, de tipo liberal, se amplían las facultades legislativas de los estados federados y se inicia una época caracterizada por el progreso intelectual, material y el librecambio. Sin embargo, algunas medidas tomadas en esta época, como la liberalidad de la política de adjudicación de tierras baldías por la Ley 61 de 1874, en la que se adjudicaban estas a “quienes las cultivaban”, además de favorecer el latifundio y el empobrecimiento de la población rural, impulsaron corrientes colonizadoras. Por lo tanto se produjo una comercialización de los resguardos indígenas andinos, ya que la ley favorecía la

libre enajenación de los resguardos por lo que estos fueron vendidos a los gamonales⁶² y hacendados. En consecuencia, los indígenas pasaron de propietarios a peones mal remunerados, por lo que tuvieron que emigrar en busca de mejores condiciones de vida, iniciando por lo general la colonización en otras regiones y en circunstancias deplorables (Enciso, 1982).

Respecto a los indígenas en las zonas de tierras bajas, considerados en 1868 como “salvajes”, para justificar el tratamiento que recibían, el gobierno dicta la ley 40, con la que pretende “civilizar” a los nativos mediante la adjudicación de tierras a los indígenas que abandonaran sus costumbres y modo de vida, ocasionándose una violenta represión contra estos grupos. Como profundizaré más adelante, a finales del siglo XIX, los indígenas son expulsados de sus territorios, explotados y asesinados en las caucherías, por medio del trabajo gratuito en las haciendas de los misioneros jesuitas que habían regresado nuevamente al país en 1885, acosados por el sistema de endeude, perseguidos por colonos y comerciantes que buscaban fortuna rápida a costa de estos indígenas, y objeto de represión de los militares (Enciso, 1982; Gómez, 1991).

Arguyo, por lo tanto, que mientras en otras naciones latinoamericanas la Iglesia perdió poder para la década del treinta del S.XIX, en Colombia, no sería hasta 1851 que el clero se vio obligado a aceptar salarios fijos en lugar de diezmos, además de ver abolido su fuero con la Constitución de 1854, donde se separaron jurídicamente la Iglesia del Estado. Luego, en 1861 se tomaron nuevas medidas con las que, además de confiscar propiedades eclesiásticas, con excepción de aquellas empleadas con propósitos religiosos, se suprimieron monasterios y conventos, se abolieron todos los fueros clericales, se disolvieron las órdenes religiosas y la inspección de cultos (Cabrera, 2007)⁶³.

Sin embargo, estas políticas no tuvieron mucha incidencia ya que las actitudes conservadoras de los líderes políticos produjeron confrontaciones entre quienes defendían, por un lado, a la Iglesia y, por otro a la modernidad liberal. Entonces surgieron movimientos políticos armados liberales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, que impulsaron el

⁶² El calificativo de “gamonal” empezó usarse a mediados del siglo XIX en el sur andino peruano para designar a hacendados que no eran de origen noble y que expandieron sus tierras y su poder socio-político expropiando violentamente a los indígenas. Ver: Poole, Deborah (1991) “El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco”, en Urbano, Henrike, (comp.): Poder y violencia en los Andes, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, pp. 277-297. En el contexto colombiano, también se habla de este fenómeno en el periodo republicano.

⁶³ En países como Ecuador, el espíritu católico fue renovado, excluyendo así cualquier otra religión o creencia. La constitución ecuatoriana de 1835 declaró oficial el catolicismo romano y comprometió al Estado en su protección. Una constitución posterior, la de 1843, fue más flexible al permitir la libertad de culto privado para las prácticas religiosas no católicas. Mientras que Venezuela y Colombia experimentaban los efectos de la implantación del Liberalismo, en Ecuador se renovaba el conservadurismo católico (Lynch, 2003 en Cabrera, 2007). No obstante, a pesar de los intentos por implantar el liberalismo, Ecuador, Venezuela y Colombia firmaron concordatos con la Santa Sede y en otros países andinos como, Bolivia y Perú, se prohibió la práctica de cualquier culto diferente al católico.

proceso de secularización a través de la fuerza y la violencia. Esto llevó a una serie de consecuencias que fueron decisivas en el campo religioso; así se impuso la separación entre Iglesia y Estado, la secularización del registro civil y un progresivo pero lento reconocimiento a la tolerancia religiosa y la libertad de cultos. Por lo tanto, la modernidad religiosa empezó con los movimientos de reforma liberal triunfantes a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Bastian, 1997). A pesar de esto, la reforma política liberal no pudo avanzar al tiempo con la reforma religiosa y, como respuesta, los liberales radicales optaron por el anticlericalismo para combatir la intransigencia de la Iglesia católica frente a las reformas políticas.

Los liberales finalmente fracasaron en su cruzada por la remodelación de las masas, y la Iglesia retomó las riendas. En palabras de Bastian,

[...] sin ninguna perspectiva de reforma religiosa, intelectual y moral, el camino parecía trazado hacia la convergencia autoritaria de las minorías en el poder y del actor religioso tradicional, la Iglesia católica, única institución capaz de ejercer un verdadero control sobre las masas [...] el siglo XIX finalizó con un retorno a la alianza del trono y del altar, alianza que reforzó la hegemonía de las élites criollas sobre las masas indígenas, negras y mestizas [...]” (Bastian, 1997, p.37).

Por otro lado, se renovó un catolicismo dinámico, antiliberal y con una gran capacidad de negociación con los poderes liberales de turno, restaurando así su momentáneamente amenazada dominación. Esto llevó a la formación de movimientos católicos como el Catolicismo Social y la Acción Católica, surgidos en la década del veinte del siglo pasado, cuyo objetivo era “re-catolizar” la sociedad. Para Bastian (1997), esto llevó a varios de los países latinoamericanos al desarrollo de una modernidad paradójica, ya que, al intentar el Estado desesperadamente la secularización de la sociedad civil a través de la educación, socialista en ocasiones, la sociedad civil se resistió, condicionada en sus prácticas y mentalidades por un catolicismo antiliberal y antimoderno. Esto demostró la gran capacidad de las iglesias católicas nacionales para mantener la fuerte influencia que tenían sobre las masas (Bastian, 1997).

En el caso colombiano, los conflictos y guerras civiles entre liberales y conservadores estuvieron motivados por la competencia para controlar la maquinaria burocrática oficial. Para Arocha, el desgaste de esta violencia institucionalizada, determinaría que hacia 1850 se popularizara el discurso de un segmento del liberalismo. Para este grupo político,

[...] Participar en el mercado mundial encarnaba la posibilidad efectiva de sobrevivir como clase al mando de una nación en el camino de la civilización. La idea, expuesta en sus términos más crudos, era exportar o perecer en medio de la barbarie. Ningún vocablo circula con más insistencia que aquel de civilización sinónimo decimonónico de nuestro desarrollo económico [...] (Palacios, 1983, p. 27 en Arocha, 1984, p. 33).

En Colombia, con la caída del sistema federal y la agudización de las pugnas entre el partido liberal y el conservador, además de las guerras civiles de 1876, 1885, 1895 y finalmente la Guerra de los Mil Días en 1899 dieron lugar a la Regeneración. Este fue un movimiento político que unió a un sector del partido liberal con los conservadores, planteando la unificación de los diversos sectores políticos en torno a un Estado fuerte y centralizado,

donde la religión católica sería el instrumento central de unificación ideológica para un proyecto nacional que se definía con el lema: una nación, una raza, un dios.

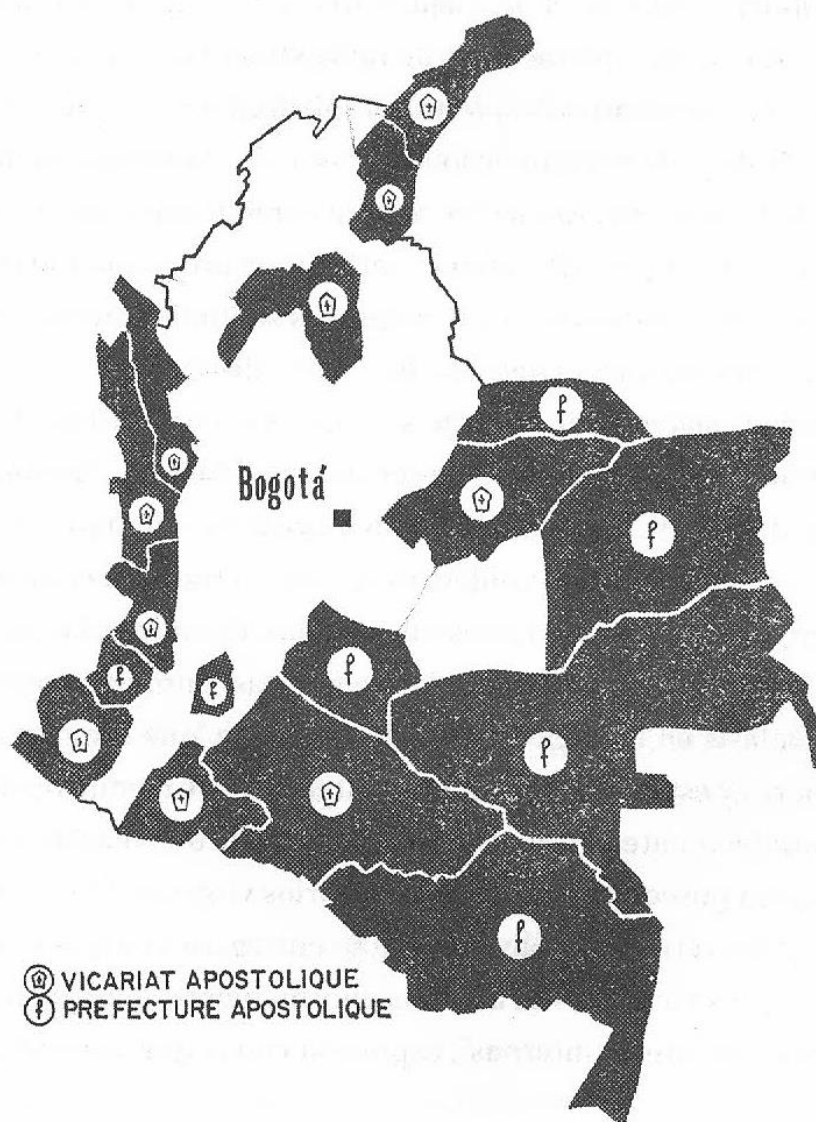
Así, triunfó la expedición de una nueva Constitución en agosto de 1886 bajo la consigna de “Regeneración total o catástrofe”. Inspirada en una ideología católica e hispanista, en la nueva carta magna el pasado colonial fue reivindicado y valorado positivamente, además de otorgársele un rol especial a la religión católica como «elemento esencial del orden social» de la Nación (Pineda, 2002). Por medio de la Constitución de 1886 se creó un gobierno centralista y autoritario, en el cual existieron algunos partidarios de conservar los resguardos que quedaban en el Cauca, Nariño, Caldas y algunos en Cundinamarca y Boyacá, debido a la alianza de grupo políticos con los indígenas nasa del Cauca, que los apoyaron en sus luchas (Enciso, 1982). Además, predominaron ideas conservadoras y tradicionalistas que dieron un papel dominante a la Iglesia Católica en la vida nacional, limitando los derechos individuales, restableciendo la pena de muerte, restringiendo el voto y las posibilidades de la oposición liberal de ganar por medios electorales, generando el descontento entre un sector de la oligarquía liberal del país que luego se materializó en las guerras civiles de 1895 y 1899-1902.

Así, la Constitución de 1886 introdujo principalmente reformas en la organización del Estado, además de subordinarse completamente a la Iglesia Católica a través de la firma del Concordato entre el Estado Colombiano y la Santa Sede en 1887. La Ley 153 de 1887 promulgaba que la legislación canónica, aunque independiente de la civil, “sería solemnemente respetada por las autoridades de la república”. A su vez, el Concordato firmado entre el nuevo régimen y el Vaticano, refrendó a la Iglesia el pago de intereses por los bienes que le habían sido incautados, adjudicándole además una serie de privilegios en materia impositiva, educacional, civil, económica y política (Bonilla, 1968). Así fue como el Estado terminó por otorgar a la Iglesia Católica el control de la educación, además de determinar la política a seguir respecto a los pueblos indígenas. Como estos eran pocos en el interior del país y estaban relativamente integrados al conjunto de la sociedad nacional, pues hablaban el castellano y practicaban la religión católica, el Estado los consideró “civilizados”. Los demás pueblos, especialmente los de tierras bajas, fueron clasificados como “salvajes” y “semisalvajes”, para así continuar con el aniquilamiento de la población indígena en nombre de la civilización y el progreso (Enciso, 1982). Las élites liberales y la Iglesia habían instaurado una trágica distancia entre el discurso y la realidad.

Como señala Bonilla, con el triunfo total del clero, se clausuró en Colombia el intento de introducir reformas liberales en la estructura tradicional del país (Bonilla, 1968). Así, tanto el supuesto reconocimiento de los pueblos indígenas como ciudadanos, como la secularización, estaban en las leyes pero no en la realidad social. El Estado, ligado estrechamente a la religión de la mayoría de la población, le concedió a los misioneros católicos el monopolio subvencionado de evangelizar e integrar a las poblaciones indígenas a la nación colombiana (Bonilla, 1968). De esta forma, la Iglesia Católica se convierte en un brazo del Estado, un

brazo que va a ejercer soberanía en sus márgenes y que va a administrar aquellas poblaciones que habitan en ellas. Si partimos del cuestionamiento de la presencia monolítica del Estado en sí, desmitificando su título de aparato homogéneo de dominación central, en este contexto la Iglesia Católica como grupo dominante es de facto el Estado. Esto último ya lo había sugerido Jean Jackson⁶⁴ (1982) quien argumentaba para el caso de la región del Vaupés que “[...] los representantes locales del gobierno que no son misioneros son tan pocos, que las misiones detenta, de facto, gran autoridad gubernamental [...]” (Jackson, 1984 [1982], p. 54). Como expuso Víctor Daniel Bonilla, la Iglesia llegó a dominar casi un 72% del territorio nacional como lo ilustra el siguiente mapa:

Mapa Territorios de misiones en Colombia. 1968⁶⁵



⁶⁴ Jackson hace trabajo de campo entre los Tukano del Vaupés entre 1968 y 1970

⁶⁵ Mapa de Territorios de Misiones en Colombia. 1968 publicado en: Bonilla, V. D. (1968). *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

En este contexto, fue necesario poner a tono la legislación indigenista con los compromisos que los gobiernos habían contraído con la Iglesia. Así se promulgó la ley 89 del 25 de Noviembre 1890 que institucionalizó, desde un punto de vista jurídico, la administración de poblaciones indígenas por las misiones católicas al amparo del concordato de 1887 con la Santa Sede (Correa, 2009). Esta ley determinó la manera cómo debían ser gobernados los “salvajes” que fueran reduciéndose a la “vida civilizada”, en su Artículo 1 dictaba lo siguiente: “[...] La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas [...]”.

Luego, el Artículo 2 señala que: “[...] Las comunidades de indígenas reducidos ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos [...]”. Así, además de estipular la forma en que debían organizarse políticamente los pueblos indígenas, como también la forma en que debían ser regidos sus territorios, clasificó a las poblaciones en “salvajes”, “semisalvajes” y “civilizadas”.

Según Bonilla (1968), el primer grupo estaría compuesto “por los salvajes que vayan reduciéndose a la civilización por medio de las misiones”. Es decir, los aborígenes nómades o selváticos, a cuya atracción a la civilización deberían dedicarse los misioneros. A este grupo pertenecerían todos los pueblos amazónicos y también gran parte de los pueblos de la Orinoquía, incluido el pueblo sikuni. Luego, “[...] el segundo grupo que comprendía “las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil”. O sea, las que vivían en resguardos o poblados de tipo permanente y con costumbres cercanas a las de la sociedad nacional, como era el caso de los pueblos andinos, y en los llanos, los sáliva y los achagua. Los pueblos que estaban en un estado “intermedio de civilización” fueron incluidos en el tercer grupo, el de “semisalvajes”. Como las misiones eran las encargadas de administrar a los pueblos indígenas considerados “salvajes” y “semisalvajes”, recibieron amplios poderes sobre los indígenas, sus tierras y su gobierno (Triana, 1979). En relación a la organización política de los pueblos, se dictó que en todos los lugares en que se encontrara establecida una parcialidad de indígenas habría un pequeño cabildo nombrado por estos conforme a sus costumbres (Artículo 3); y en lo relativo al gobierno económico de las parcialidades, los pequeños cabildos tenían todas las facultades que les hubiesen transmitido sus usos y estatutos particulares, con tal que no se opusieran a las leyes, ni violasen las garantías de las que disfrutaban los miembros de la parcialidad en su calidad de ciudadanos (Artículo 4).

La ley 89 de 1890 mantuvo una clara división entre las poblaciones «salvajes» y las que se iban reduciendo a la «vida civilizada» o la «vida civil». No obstante, la forma de administrar a las poblaciones retrocedió hacia una política de manejo indirecto de los pueblos indígenas, mediante el reconocimiento de sus cabildos y de la propiedad colectiva de la tierra, mientras que se procedía a su disolución definitiva. Bonilla (1968) llama la atención sobre un punto, y

es que la ley 89 le garantizaba a los pueblos andinos “[...] la supervivencia de sus ancestrales cabildos y gobernadores; les reconocía su derecho de propiedad sobre los resguardos; y les aseguraba la protección de sus dominios, constituyendo –como en el caso de los menores de edad- una tutoría estatal para su representación jurídica en el caso de las transacciones de bienes raíces [...]” (p. 61). Pero, la Iglesia logró controlarlos desde el interior de sus comunidades, manejando hábilmente sus cabildos y conservando sutilmente algunas de sus costumbres, a la vez que de acuerdo a una política proteccionista recuperaba algunos títulos de los resguardos coloniales, declarando la inembargabilidad de los mismos (Enciso, 1982). Sobre todo en el área andina, los indígenas quedaron al margen de la legislación general de la República, fueron considerados como “menores de edad” en lo que atañe al régimen civil y penal de la Nación (Pineda 2002, Correa 2008). En muchos casos se autorizó la división de los resguardos indígenas con la aprobación del Gobernador, pero, como se les consideraba menores de edad, no podían vender sus tierras sin el permiso de la autoridad judicial (Enciso, 1982).

Mientras tanto, en el caso de los pueblos de tierras bajas considerados como “salvajes”, se convino que el gobierno determinaría un régimen especial de acuerdo con las autoridades eclesiásticas, pero esto se refrendó con la Ley 72 de 1892 que delegaba a los Vicarios y Prefecturas Apostólicas la administración real de las áreas ocupadas por los indígenas. Para Aragón (1983), es así como la Iglesia Católica se constituye en una especie de “Estado dentro del Estado colombiano formal”, es decir, jurídico (Aragón Lince, 1983) y las misiones católicas se convierten en una entidad político-administrativa. Al otorgar a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los prosélitos, hasta que “reduciéndose a la civilización”, a juicio del poder ejecutivo, hayan alcanzado la posibilidad de gobernarse por sí mismos, pero como “integrados” al Estado-nación colombiano. Por otra parte, los indígenas que no accedieran a esta posibilidad, serían considerados como “menores de edad”, es decir, como ciudadanos sin plenos derechos (Aragón Lince, 1983).

Victor Daniel Bonilla (1968) describe la existencia de un Reglamento para el Gobierno de Indígenas expedido por fray Fidel en octubre del 1908. Bonilla (1986) agrupó el reglamento en cuatro grupos: El primero se refiere a las disposiciones de carácter político. Los gobernadores, alcaldes alguaciles y policías quedaron bajo el dominio directo o indirecto del perfecto apostólico que constituía una dictadura teocrática total. El segundo estaba asociado a las funciones policivas. Había limitaciones a la libertad de residencia, control de las reuniones festivas, inspección de la moral privada y detenciones requeridas por los misioneros que consagraban una permanente limitación de las libertades indígenas. El tercero corresponde a las normas constitutivas de multas o trabajos obligatorios. Estos castigos se daban por no acudir a un pueblo, por no contribuir a los trabajos públicos y al cultivo gratuito de las tierras de la policía y la misión, y la no aceptación de una semana no remunerada de tarea policiva. Sitiaban económicamente a los indígenas, disminuyendo sus medios de existencia y desalentando su capacidad de producción además de dar margen a

su reacción e incrementar el indeseable éxodo. Finalmente el cuarto grupo se refiere a la distribución de tierras. El reglamento desconocía arbitraria y definitivamente el derecho de propiedad comunal ejercido por los indígenas sobre sus resguardos, pues estaba encaminado a introducir entre los aborígenes el hábito de la *propiedad privada*⁶⁶, su previsible resultado no podía ser otro que dejarlos a merced de los *blancos*⁶⁷ quienes, concedores del sistema, podrían desposeerlos fácilmente de sus tierras (Bonilla, 1968, p. 86).

Desde mi punto de vista, antes de la declaración de la Ley 72 de 1892, las misiones católicas ya funcionaban como entidades político-administrativas en tanto estado de facto. Sin embargo, la Ley 72 de 1892 dispuso que el gobierno podría “[...] delegar a los misioneros facultades extraordinarias, para ejercer autoridad civil, penal, y judicial sobre catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que saliendo del estado salvaje, a juicio del poder Ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas [...]” (Ley 72 de 1892). Por lo tanto argumento que en el contexto del proceso de constitución del Estado, esta ley es impulsada por el Estado central como parte de su proyecto civilizatorio, lo interesante es que a nivel regional, es decir en las «márgenes» van a configurarse una serie de dictaduras teocráticas.

Para Corrigan y Sayer (1985)⁶⁸, el Estado, por medio del sistema legal, define, clasifica y regula a la población de diversas maneras en términos de ciudadanía, género, estado civil, etnicidad, raza, entre otros; definiendo al mismo tiempo las relaciones entre los sujetos y entre los grupos que estos conforman (Corrigan & Sayer, 1985). Concuerdo con Triana (1979) cuando asevera que la Ley 89 de 1890, a diferencia de las primeras leyes republicanas consagró la desigualdad jurídica del indígena al favorecer a terratenientes y comerciantes, puesto que para cualquier transacción de tierras los indígenas debían contar con la aprobación del Estado, que por lo general obraba de acuerdo con los latifundistas (Triana, 1979). De esta forma, las poblaciones indígenas pasaron a ser administradas por los hacendados y la Iglesia con el auspicio del Estado⁶⁹.

En resumen, vemos que para la región de los Llanos, en 1824, Santander⁷⁰ decretó la incorporación al desarrollo económico de la República de las regiones de los Llanos y las selvas; en 1852, el Congreso de la República crea dos resguardos en los Llanos de Casanare;

⁶⁶ La cursiva es del texto original

⁶⁷ La cursiva es del texto original

⁶⁸ Aunque al análisis de Corrigan y Sayer se basa en la formación del Estado nación inglés, su enfoque culturalista me es útil para entender el proceso de formación del Estado nación en el caso colombiano.

⁶⁹ Paradójicamente, años más tarde algunos de los movimientos indígenas colombianos utilizarían la ley 89, que los había sometido, como herramienta reivindicativa para la recuperación del territorio y la consolidación de la autonomía indígena como analizaré en el capítulo 7 cuando me refiera al surgimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC.

⁷⁰ Francisco José de Paula Santander y Omaña fue un militar criollo que participó de las Guerras de Independencia. Fue Vicepresidente de la Gran Colombia en el período de 1819-1827, encargado del poder ejecutivo, y también Presidente de la República de la Nueva Granada entre 1832 y 1837.

en 1860, el gobierno da una partida especial con el fin de reducir a los indígenas de las zonas marginales; en 1868, el gobierno pretende “civilizar” a los indígenas de llano y selva valiéndose de la adjudicación de tierras a quienes abandonen su vida nómada y sus costumbres; en 1874, se decreta la ley sobre adjudicación de tierras baldías; en 1880, los aborígenes son considerados y clasificados como “civilizados, semisalvajes y salvajes”, estableciendo en estas dos últimas categorías a los indígenas del Llano y selva, y se ordena su sometimiento y reducción por medio de las Misiones católicas (Enciso, 1982).

[...]En las últimas décadas del siglo XIX los llanos Orientales fueron recorridos por diversos investigadores comisionados por el gobierno colombiano, y, por misiones encargados de reducir a los indígenas llaneros y de fundar pueblos en la sabana, siendo así mismo estos misioneros quienes lograron estudiar y recopilar varias obras dadas sobre las diversas culturas que habitaban en los llanos [...] (Enciso, 1982, p. 157)

Así, a mediados del siglo XIX las comunidades religiosas son expulsadas del país y de la Orinoquía, por lo que pierden el poder que retomarán a partir de las primeras décadas del siglo XX con la firma del Concordato de 1887. Así, la dominación de la Iglesia Católica hacia las poblaciones indígenas prosigue durante la primera mitad de siglo XX y se fortalece en 1953, cuando el Estado colombiano decide formar un nuevo Convenio de Misiones como homenaje oficial al Concordato Vaticano de 1887. Este ratificaba el control territorial de cerca de la tercera parte del país, especialmente en áreas habitadas por pueblos indígenas, como las tierras bajas -Amazonía y Orinoquía- además de ser un instrumento jurídico más para controlar la posible proliferación de sectas protestantes en Colombia y mantener el monopolio de la Iglesia sobre la conciencia religiosa de la población colombiana (Goff, 1968; Pineda, 1984: 242; Jackson, 1984, Cabrera, 2007).

Así como en la época colonial los misioneros se disputaban el poder con los encomenderos y con otros grupos indígenas dominantes, durante el siglo XIX se van a empezar a disputar la administración de esta población con otros agentes dominantes, especialmente con sectores que buscaban explotar los recursos naturales y la mano de obra nativa. A pesar de que el Estado central le entregó el control de estas regiones “periféricas” a las misiones católicas, seguía manteniendo un interés por la explotación de los recursos que en ellas se encontraban. Justamente, los procesos de colonización interna durante el siglo XIX y principios del XX se desarrollan bajo las premisas del nuevo ordenamiento internacional (Gómez, 1989).

Es así como a mediados del siglo XIX hay un auge de la explotación de la quina por la creciente demanda de los mercados internacionales, como también la ejecución de políticas de inmigración hacia el Llano que promovían la adjudicación de baldíos por concesión y a tenedores de deuda pública. Asimismo surgió la bonanza del caucho por los insistentes pedidos de la industria automotriz (Ortiz Gómez & Pradilla Rueda, 1987). Consecuentemente, desde el Estado central se fijaron una serie de programas de desarrollo para estas zonas “marginales”, que apuntaban hacia la explotación de los recursos naturales para la producción de materias primas y para contener o disolver algunas tensiones sociales

(Vargas Escobar, 2005). Los programas de desarrollo fueron improvisados, lo cual en lugar de solucionar los problemas existentes, los acentuaron. Esta improvisación se dio en todos los niveles, pues se desconocía el medio en toda su dimensión; además, no existían investigaciones exhaustivas e interdisciplinarias que indicaran la forma más adecuada para el aprovechamiento racional y ordenado de estas zonas; predominando siempre los intereses económicos y políticos (Vargas Escobar, 2005).

En los Llanos Orientales las misiones católicas no fueron las únicas que administraron a las poblaciones indígenas. Los colonos y terratenientes que comienzan a fundar fincas y hatos en la región como también algunos asociados a las empresas caucheras van a ejercer poder sobre la vida de los indígenas. Por lo tanto, me referiré a un proceso hegemónico diferente del que tuvo lugar en tiempos coloniales y en el que las disputas y tensiones entre los diferentes actores va a estar marcada por el acceso a los recursos pero también por una violencia constitutiva (Serje, 2011 [2005]). El ejercicio de esta violencia es posible por la constitución de la Orinoquía como margen, ese espacio de excepción que viene constituyendo desde la colonia, y que se ha ido redefiniendo se configura como el escenario perfecto donde “el fin justifica los medios”, necesario para la producción devastadora de riqueza; como “las tierras de nadie”, las “zonas rojas” y las “fronteras internas” , lugares donde impera la “ley del monte”, es decir, “[...] la imposición de la voluntad del más fuerte, sin límites, al amparo de la impunidad, resguardada tras el secreto de voces, que está a la orden del día en estos lugares salvajizados. Cuando se las ve, se enfocan el horror de las masacres, la tortura, las venganzas, humillaciones y violaciones [...]” (Serje, 2011 [2005], p. 18). En el siguiente capítulo analizo las misiones católicas como dispositivos de poder disciplinario para la administración de la población indígena en general y sikuni en particular. También abordaré el tráfico y esclavización de los sikuni en las caucherías y la masacre sistemática de indígenas por parte de los colonos y terratenientes. Estos como veremos, tienen su origen en el siglo XIX pero, van a mantenerse hasta mediados del siglo XX y tendrán una función primordial en la configuración de un marco discursivo común que termina por legitimar tanto el genocidio como el etnocidio del pueblo sikuni.

Segunda Parte: Años cincuenta y sesenta

CAPÍTULO 2

Caucheros, colonos, misioneros e indios: la administración de poblaciones y dispositivos disciplinarios de dominación de las poblaciones indígenas del Llano

Las tierras bajas continuaron siendo territorios marginados hasta finales del siglo XIX, cuando surgió la explotación de materias primas, debido a la demanda en el mercado mundial tales como sarrapia, balata, pandare, diversas maderas, fibras de chiquichiqui, plumas de garza, pieles de caimán la explotación y comercialización de la quina y posteriormente del caucho, estimulada por las crecientes demandas de la industria automotriz europea y norteamericana (Gómez, 1989; Calle, 1992). Por lo tanto, como sugiere Serje (2011 [2005]; 2006), los “territorios salvajes”, “fronteras” y “tierras de nadie” en Colombia hacen parte de un escenario global que genera un cierto tipo de geografías políticas. Muchos de estos productos venían de la región amazónica, por lo que esta fue integrada en el mercado internacional mucho antes de que los Estados-nacionales pudieran incorporarla a sus territorios en la práctica, pues estos eran incapaces de imponer allí su soberanía (Bonilla, 2005). Las tierras bajas colombianas continuaron constituyéndose como espacios de excepción dentro del cuerpo político del Estado. La configuración de estas márgenes estuvo relacionados con la presencia misionera, el colonialismo interno y también con los procesos de formación del Estado nacional colombiano y los Estados nación del norte que dependían de las materias primas extraídas de las selvas. Las materias primas extraídas eran transportadas por el río Orinoco desde el río Guaviare, de ahí que los pueblos llaneros se vincularon al comercio de estas. En ese contexto fueron fundados, Villavicencio (1842), como centro de distribución del caucho; Orocué (1850) que se transformó en el puerto colombiano más importante sobre el río Meta; Cravo Norte (1873); Santa Helena de Cusiva (1887), y San Pedro de Arimena (1890). Fue así como los Llanos del Meta comenzaron a presentar un desarrollo mercantil más dinámico que los Llanos de Arauca y Casanare, debido al desarrollo de la ganadería y las ventajas diferenciales que les significaban su cercanía a Bogotá.

Aun así los Llanos se mantuvieron como margen del Estado. Sin embargo, la élite política comenzó a interesarse en la región, pues existía la necesidad de incorporar los nuevos mercados en la economía nacional (Vargas Escobar, 2005). De esta manera la Orinoquía en vez de ser considerada como una “geografía física” o como una “región natural”, empezó a ser percibida desde las élites políticas como un espacio de proyección, pues, fue objeto de un proceso de mistificación (Serje, 2011 [2005]; Serje, 2006). Esta mistificación puede apreciarse en el testimonio de Emiliano Restrepo Echavarría, un terrateniente llanero que vaticinó el porvenir de los Llanos como la “tierra prometida”, ese nuevo “Dorado”,

especialmente para aquellos habitantes de la región andina que vivían en la miseria (Gómez, 1998). Restrepo Echavarría expuso lo siguiente en 1870:

[...] Nosotros hemos traído de allí la convicción de que el Llano debe ser y será en un provenir no muy remoto, el asiento de una nación rica, civilizada y populosa. El Llano será para Colombia en general, y muy especialmente para Boyacá, Tolima y Cundinamarca, lo que fue y lo que es para Estados Unidos de Norteamérica, la hoya del Missisipi y de sus numerosos afluentes. Y porque tenemos esa convicción, y porque esperamos que ella se realice queremos contribuir a extender y propagar las ideas sobre la excepcional importancia de tan bella y magnífica región. Puede que así se acerquen más los tiempos en que la numerosa población que hoy se agita en la miseria, en la desnudez y en el empobrecimiento sobre las abruptas crestas de la cordillera oriental, descienda a aquellas feracísimas llanuras a regenerarse por medio del trabajo, a elevarse por medio del capital, a hacerse rica por medio de la industria ejercida en una comarca donde la más generosa naturaleza sólo guarda el trabajo inteligente para colmar de bienes y riqueza a los que allí vayan a buscarlos [...] (Restrepo Echavarría, [1870]1995, págs. 35-36 en Gómez, 1998, pág. 353).

De esta forma, en el transcurso del siglo XIX, el Estado colombiano dio una serie de concesiones de territorios considerados «baldíos», que tuvieron la clara intención de estimular el poblamiento de la región mediante la titulación de tierras, promoviendo de esta manera la inmigración⁷¹ (Gómez, 1998). Así, desde el interior de Colombia comienza a avanzar una colonización ganadera agrícola hacia el piedemonte y las sabanas de San Martín, hoy departamento del Meta (Romero, 1983) que desencadenó violentas disputas territoriales entre colonos e indígenas.

Paralelamente, aunque la explotación del caucho ya había empezado a principios del siglo XIX, con la fundación de la empresa Casa Arana y Hermanos en 1903, y de otras caucherías independientes, comenzó el verdadero periodo de conquista para los indígenas de la región que fueron esclavizados (Calle, 1992; Caviedes, 2011). Luego, la Casa Arana, cuyo control se extendía desde los ríos Cara-Paraná e Igará Paraná hasta el Putumayo, se convierte en la Peruvian Amazon Company en 1907, con sede en Londres, después de lograr el control de una gran extensión del territorio amazónico. La extracción del caucho generó grandes migraciones procedentes del nordeste brasileiro, fomentando asentamientos temporales o el levantamiento de ciudades, como es el caso de Manaos, en el interior de la selva amazónica. Allí, “[...] la opulencia y el derroche contrastaban con la esclavitud y el aniquilamiento de indígenas [...]” (Gómez, 1989, p. 81). Por lo tanto, arguye Horacio Calle, fue con el auge del caucho donde se inició el verdadero contacto permanente entre las comunidades indígenas de las tierras bajas y la nación colombiana (Calle, 1992).

A pesar de que el fenómeno del caucho tuvo su auge en el siglo XIX, la explotación cauchera y, por lo tanto, la explotación del trabajo indígena se mantuvo en la región, pero a una

⁷¹ Según Gómez, [...] en el periodo comprendido entre 1827 y 1881 se adjudicaron tierras baldías en todo el país en una cantidad de 1.303.122 hectáreas. De éstas sólo correspondieron por compra venta 31.624 hectáreas, es decir el 2.42% del total de adjudicaciones. El mayor volumen de baldíos entregados, 627.593 hectáreas, o sea el 48.23% correspondió a adjudicaciones a cambio de títulos de concesión y bonos territoriales [...] (Gómez, 1991, p. 113).

menor escala. En la Segunda Fiebre del Caucho, durante la Segunda Guerra Mundial⁷² muchos indígenas de la zona de los Llanos, se desplazaron hacia las selvas para trabajar en las plantaciones de caucho. Durante uno de mis trabajos de campo, me llamó la atención que algunos de mis interlocutores sikuani recordaban que sus padres o abuelos habían trabajado como recolectores de caucho en los departamentos de Vaupés, Guainía y Guaviare. Incluso, algunos de ellos habían nacido y crecido allí. Efectivamente aunque no hubo caucherías como tal en la Orinoquía, la región se convirtió en el corredor de los caucheros para el transporte de mercancías, armas y mano de obra indígena. El río Vichada en su curso bajo, es el límite natural de los Llanos y la selva Amazónica por lo que los caucheros enganchaban fuerza de trabajo entre los pueblos indígenas que poblaban los llanos y ríos del Meta y el Vichada (Baquero Montoya, 1981). Muchos sikuani fueron trasladados como trabajadores hasta los sitios donde se extraía el material, especialmente en la segunda etapa de extracción del caucho que tuvo lugar durante la Segunda Guerra Mundial.

La expansión de la sociedad nacional hacia los territorios indígenas se convirtió en un proceso inevitable y progresivo que fue integrando a los pueblos indígenas en el sistema económico nacional de aquellas regiones marginadas (Ribeiro, 1975). Como sugirió Ribeiro para el caso brasileiro, se trataba de un proceso de sucesión ecológica⁷³ que iba sustituyendo poblaciones aborígenes por una nueva población, la de los colonos. Se trató entonces de un encuentro violento, que se dio como un choque entre grupos con culturas distintas, con visiones lejanas y deformantes el uno del otro, con gran impacto en la vida de los pueblos indígenas y sus individuos (Ribeiro, 1975). En este sentido, estas nuevas olas de colonización dieron lugar a un proceso hegemónico en el que grupos dominantes como los caucheros y traficantes de indios o los colonos y hacendados entran en confrontación con los pueblos indígenas llaneros. De esta confrontación surgen dos formas de administración de los

⁷² Las demandas internacionales de caucho permitieron un nuevo florecimiento de la actividad durante la segunda guerra mundial, gracias a la ocupación por parte de Japón de zonas importantes en la producción del caucho natural. Pero este nuevo despegue de la explotación cauchera no duró de 1942 a 1945, en parte por los esfuerzos continuos de una Alemania aislada por la guerra que contribuyeron a aunar iniciativas con miras a desarrollar un producto sintético de propiedades similares al látex (Sierra, 2011).

⁷³ La tesis principal del texto de Ribeiro sostiene que «civilización», corresponde al estadio cultural en que se encuentran las sociedades nacionales, que alcanza y afecta a los grupos indígenas en forma de una competencia dispar sobre su medio ecológico, que los envuelve y provoca profundos cambios en su vida, incluso antes de comenzar el proceso de aculturación que Ribeiro denomina «sucesión ecológica». Para el autor, éste cambio genera en las tribus indígenas tal grado de desorganización interna y de desmoralización que, al final, el pueblo que sobrevive a las etapas de integración en la sociedad nacional es radicalmente distinto del que existía en las condiciones de aislamiento. De esta forma Ribeiro diferencia los conceptos de «aculturación» e «integración». Aculturación es un término acuñado por la antropología estadounidense de finales del siglo XIX y principios del XX para definir el proceso por el que una cultura asimila los rasgos de otra dominante. Para Ribeiro el concepto es pobre y no da cuenta de la complejidad de las relaciones interculturales que se establecen en los procesos de interacción e integración de las culturas indígenas en las sociedades nacionales, ya que para el autor, los estudios de aculturación se enfocaban en los fenómenos culturales derivados del establecimiento de contacto entre entidades étnicas y, por lo tanto, se reducían al examen de contactos directos y continuados, siendo el proceso concebido como necesariamente bilateral y explicado en términos de adopción selectiva de elementos culturales extraños (Ribeiro, 1975).

pueblos sikuani: el tráfico y esclavización de poblaciones por los empresarios del caucho y la masacre indiscriminada de los pueblos indígenas llaneros por los colonos y terratenientes, más conocidas como las “guahibadas”. Ambas prácticas tienen su origen en el siglo XIX pero se van a prolongar hasta mediados del siglo XX. La coincidencia de estos fenómenos aparece en la novela del escritor colombiano José Eustasio Rivera, “La Vorágine” (1924). Esta es una historia enmarcada en los Llanos orientales y la selva amazónica a donde los dos personajes huyen de la sociedad y, por consiguiente, de la “civilización”, expone a lo largo de su trama las duras condiciones de vida de los colonos e indígenas esclavizados durante la fiebre del caucho y también trata el conflicto entre llaneros e indígenas. Según Caviedes (2011), la situación de las caucherías se popularizó con la novela, pero el horror de la esclavitud y la masacre de indígenas, siempre fue percibido como un artilugio de la literatura. El autor de *La Vorágine* asume un diálogo con la cultura y la tradición oral llaneras. En palabras de Ortiz (2005-2006),

[...] El narrador, Arturo Cova, ajeno a los hechos que narra, se limita supuestamente a transmitir al lector de manera neutral las versiones de la oralidad llanera sobre el conflicto con los guahibo, tradición en la que estos son considerados como unos animales dañinos y peligrosos a los que es preciso y legítimo exterminar. Sin embargo, cuando Cova toma contacto personal con los guahibo, su pretendida neutralidad se desvanece ya que las opiniones que expresa sobre ellos no hacen más que refrendar las ideas pseudo-racistas y discriminatorias sobre los indígenas llaneros y de la selva, que prevalecían en Colombia en las primeras décadas del siglo XX [...] (Ortiz, 2005-2006, p. 169).

Sin embargo, los pueblos indígenas Llaneros no solo van a ser administrados a través del tráfico, esclavización y exterminio sino también a través de los internados y misiones católicas que se establecen en la región durante la primera mitad de siglo XX y se fortalecen en 1953, cuando el Estado colombiano decide formar un nuevo Convenio de Misiones como homenaje oficial al Concordato Vaticano de 1887. Por lo tanto, en este capítulo describo y analizo estas tres formas de administración de poblaciones indígenas. Empezaré describiendo el fenómeno de las “guahibadas” o cacerías de indios, a través de las cuales los colonos y hacendados desplazaron y exterminaron a pueblos enteros para apropiarse de sus tierras. Luego abordaré la trata y esclavización de los sikuani por parte de los empresarios del caucho. Analizaré por lo tanto, cómo en ambos casos, las poblaciones indígenas son administradas a través del terror, el ejercicio de la violencia, esto para explicar que en las márgenes del Estado, el soberano, en este caso los caucheros y terratenientes, se enfrentan sin mediaciones, con la vida biológica de los indígenas. Finalmente, analizo los internados indígenas, administrados por la Iglesia católica, como dispositivos de poder disciplinario, donde los misioneros administran la vida de los niños y jóvenes indígenas. Argumentaré que el internado funciona como una espacio en el que la cultura indígena y sus patrones culturales particulares son sustituidos por pautas culturales occidentales pero también visibilizo las resistencias indígenas tanto en el plano material como en el discursivo. Estos tres elementos coinciden en el tiempo y hacen parte de uno de los procesos hegemónicos que tienen lugar en la Orinoquía.

Élites locales y administración de la vida sikuani: domando territorios y construyendo nación

Aunque para autoras como Ortiz y Zambrano (1983) las guahibiadas o cacerías de indios tienen un origen colonial⁷⁴, para Augusto Gómez (1998) esta es una práctica propia de la segunda mitad del siglo XIX pues la cruenta guerra contra los indígenas se da en el marco del proceso de colonización y de incorporación de “baldíos” que se intensificó en la época y se mantuvo hasta la década del setenta del siglo XX (Gómez, 1998).

Los colonos y hacendado se establecieron en la región a través del desplazamiento de los pueblos indígenas que habitaban el Llano y reduciéndolos a rincones (Gómez, 1998). El proceso de penetración estuvo acompañado de la tala intensiva de los bosques nativos, de la caza de fauna silvestre, y de las vaquerías en procura del ganado vacuno cimarrón que había quedado abandonado después de la expulsión de los Jesuitas (Gómez, 1991). Además los sikuani y cuiva habían pasado a ocupar los antiguos territorios de misiones por lo que se produjo un violento choque entre los llaneros venezolanos y los “guates”⁷⁵ (Ortiz & Zambrano, 1984). Según Gómez (1998)⁷⁶, con la expansión de la frontera ganadera se produce un efecto negativo sobre la capacidad de sustentación de los suelos del Llano. De esta forma, la población indígena de cazadores-recolectores, que dependía de la fauna silvestre para su sustento, padece una disminución de esta y emprende la cacería del ganado cimarrón y el asalto a los hatos⁷⁷.

Gómez (1998) sostiene que a partir de 1870, la práctica de acciones violentas y de exterminio se convirtió en una constante histórica regional. Se puede hablar de una época de verdadera guerra, los indígenas mataban y desjarretaban ganado, daban muerte a los

⁷⁴ Véase Capítulo 1: Los encomenderos y colonizadores capturaban aborígenes para utilizarlos como mano de obra esclavizada o venderlos por lo que hacían redadas en las que asesinaban a cuantos intentaban huir

⁷⁵ Los guates son los colonos no indígenas que llegan del interior del país al Llano

⁷⁶ La interpretación de Gómez está enfocada hacia las disputas territoriales entre indígenas y colonos, pero el autor lo explica en términos de lucha por los recursos y desde el materialismo cultural, por lo tanto, parte de la tesis desarrollada por Marvin Harris en *Vacas, cerdos guerras y brujas: Los enigmas de la cultura* (1974). Para Gómez, la relación adaptativa de la ganadería extensiva produjo un efecto en la mentalidad del colono que consideró al habitante nativo de los Llanos como un competidor más, no solo del territorio sino de las gramíneas y de la biomasa animal silvestre que le servía como complemento nutricional, y que lo descargaba de la necesidad de la producción de proteína animal para su consumo directo (Gómez, 1998)

⁷⁷ En esta línea, Gómez arguye que todas las sociedades humanas deben enfrentar “[...] el problema de la obtención de alimentos (energía) en relación de un determinado volumen demográfico. El gasto energético (input) en la producción de alimentos debe obtener, a través de los sistemas de distribución y de las formas de consumo, un mayor volumen de energía (output), o de lo contrario cualquier grupo humano se ve en peligro de extinción [...]” (Gómez, 1991, p. 174). Consecuentemente, para el autor, la competencia efectiva por el territorio no se constituye frente a las relaciones jurídicas de propiedad o de posesión, y en eso concuerda con Ortiz y Zambrano; pero, difieren en que, mientras para las autoras el conflicto es producto del tránsito por el territorio, Gómez argumenta que el conflicto se da “[...] como consecuencia de los efectos causados en el mediano y largo plazo en la biomasa vegetal y animal, por parte del grupo y en referencia a la acción de otros hombres[...]” (Gómez, 1991, p. 174). Por lo tanto, el conflicto se sustenta por la adaptación que tienen los pueblos indígenas al consumo de carne de vacuno para satisfacer sus necesidades proteicas.

habitantes de los fundos aislados, robaban sal y panela⁷⁸ o saqueaban conucos. Los «blancos» querían las sabanas libres de indígenas y para ello organizaban partidas de hombres armados que salían a matar indígenas indiscriminadamente. A esta práctica se le llamó la de «guahibiar» o «cuiviar», que es el modo en que los llaneros se referían a la caza o matanza de indios (Ortiz & Zambrano, 1984). Los indígenas justificaban la violencia ejercida hacia los «blancos», ya que estos estaban invadiendo su territorio, y los «blancos» a su vez justificaban las masacres cometidas, en función de la supuesta naturaleza salvaje, primitiva y belicosa de los indios.

El fraile candelario Daniel Delgado que visitó la región alrededor de 1908, expuso un caso en el que se puede apreciar la dinámica del conflicto:

[...] hato negro. Los dueños de esta finca hallábanse sobresaltados por los indios Guahibos. Pocos días antes de nuestra llegada se acercaron al hato estos bravos indígenas y arriaron hacia sus guaridas una partida de bestias. Como algunas de éstas se resistieron a pasar del río Cravo, fueron rematadas a puyazos sobre la arena. Allí estaban los despojos y con ellos se confundieron luego los del capitán y otro indígena que murieron a manos de los blancos [...]” (Delgado 1909, p. 121).

Gómez asevera que las incursiones y los ataques de los indios hacia los colonos, hatos y sementeras se hicieron más frecuentes a comienzos del siglo XX. Los aborígenes entraban en los hatos ganaderos con el claro propósito de destruirlos. Por eso atacaban directamente a las reses, les amputaban la lengua para impedir que ingirieran alimento o les hacían heridas en las piernas para evitar su movilización (Gómez, 1998). En el texto publicado por Delgado, el fraile se refiere a constantes rapiñas y excesos con el ganado por parte de los indios y de asesinatos de ambos bandos. El fraile Delgado describe lo siguiente,

[...] Los crímenes se suceden con lujo de crueldad. Los guahibos en número de 200, atacan un hato aislado con cuyo dueño habían sostenido hasta ese momento, relaciones amistosas. Matan a cuatro personas, tres mujeres y un hombre. Como respuesta, los llaneros de la región organizan una expedición armada para intimidar a los guahibos en sus guaridas. Se encontraron con ellos en un sitio llamado la Florida y les hicieron algunos tiros; pero los salvajes lejos de huir despavoridos al ruido de los burujos⁷⁹ acometieron con furia a los blancos, quienes hubieran de correr a galope tendido [...] (Delgado, 1909, p. 207).

En la Orinoquía como margen, nos encontramos con proceso hegemónico mediado por relaciones coloniales y racistas donde los hacendados y colonos empiezan a ejercer de soberanos. Por lo tanto, pasan a administrar tanto los territorios como a las poblaciones indígenas que se habitan la región (Foucault, 1999 [1975]; Ugarte Pérez, 2005). La administración del territorio se visibiliza a través de la creación de fronteras internas.

Algunas de estas eran físicas como las de cercas que delimitaban los territorios que iban conquistando los nuevos pobladores ganaderos y que se convirtieron en un obstáculo para la libre circulación de los sikuani por el territorio.

⁷⁸ La panela es un bloque de azúcar sin refinar, que proviene del jugo de la caña de azúcar.

⁷⁹ Es como se le llama a las armas de fuego

En el Llano no existía una concepción de la tierra como mercancía o de tierra como propiedad, ya que mientras los llaneros vivían del ganado que pastaba en la sabana, los indígenas concentraban su interés en los bosques de galería o “montes” de donde sacaban su alimento y tenían sus conucos (Ortiz & Zambrano, 1984). En este punto no existiría un antagonismo económico, ya que ambos grupos utilizaban para su supervivencia hábitats diferentes. El conflicto surge en el momento de compartir el hábitat. La ganadería llanera ocupaba grandes porciones de sabana, pero los grupos indígenas necesitaban desplazarse de una mata de monte a otra en búsqueda de nichos ecológicos, lo que hacía que se desplazaran por las sabanas de un lugar a otro. Los ganaderos construyeron cercas para delimitar los feudos conquistados y prohibieron el paso de los indígenas por estos. Para los indígenas esto implicó una restricción en su movilidad, por lo que no podían regresar por las rutas tradicionales a sus lugares de asentamiento además de perder el acceso a determinadas fuentes de recursos. Las fronteras internas se convierten entonces en lugares de encuentro, de choque y de despliegue del ejercicio de la violencia. Aquellos indígenas que osaban desobedecer el mandato de los colonos accediendo a sus fundos eran perseguidos y asesinados. Los grupos indígenas respondieron con ataques a los feudos o hatos, robando y cazando el ganado.

Las fronteras no solo fueron físicas, otras por el contrario, eran imaginadas por los pobladores llaneros que clasificaron las sabanas en «mansas» y «bravías»; las primeras habitadas por los “blancos civilizados” y las segundas, por “indios belicosos” (Ortiz & Zambrano, 1984). Esta división se aprecia en uno de los textos del geógrafo y viajero Felipe Pérez, que visita los Llanos alrededor de 1860. Pérez expuso lo siguiente:

[...] hablemos ahora de la inmensa zona de los pastos, la cual; por su configuración, dividiremos en dos grandes partes: la conocida y la casi desconocida. La primera está habitada por los vecinos de Casanare en muy pequeña parte; la segunda es solo mansión de tribus salvajes [...] las dilatadas sabanas [...] no son conocidas sino hasta la distancia de un día de camino del pie de la serranía. Por no haber osado los llaneros internarse en aquellos desiertos, temiendo a los indios feroces que viven en las orillas de los ríos [...] Estas dos naciones nómadas y numerosas, crueles y traidoras son las que atacan a los transeúntes por agua o por tierra, cuando los encuentran descuidados, haciendo a veces expediciones haya cerca de las poblaciones para robar y asesinar a los vecinos que sorprenden aislados, por lo que las sabanas en esta parte están aun totalmente desiertas y desconocidas. Más en el día nadie se atreve a recorrerlos por temor a los indios [...] (Pérez, 1863, pp. 19,57,65).

En este sentido estas fronteras no son fijas, son márgenes dentro de las márgenes y redefinen a través del ejercicio de la violencia, del enfrentamiento armado y del ejercicio de la biopolítica. Los hacendados tenían la habilidad de representar el Estado por pertenecer al grupo de los “civilizados”. Como el cumplimiento de la ley dependía de sí mismos tuvieron la capacidad de moverse con impunidad (Das & Poole, 2004). Los hacendados y colonos por lo tanto representaban tanto formas personalizadas de poder privado como la supuesta autoridad neutral del Estado. Al actuar como representantes del Estado y la civilización pudieron ejercer formas legales y extralegales de castigo y disciplinamiento hacia las

poblaciones indígenas. Por lo tanto, las guahibadas se institucionalizaron transformándose en una práctica común y generalizada entre los colonos y hacendados.

La siguiente cita de Santiago Pérez Triana (1905), escritor colombiano quien emprendió un viaje por los Llanos orientales en 1893, sirve para ilustrar la cacería de indígenas a finales del siglo XIX.

[...] En San Pedro de Arimena nos detuvimos dos o tres días, el tiempo necesario para prepararnos a la navegación del Río Vichada [...] los [indígenas] de la margen izquierda del río Meta, conocidos por su hostilidad a los hombres blancos; hostilidad no injustificada y producida por los tratamientos que los civilizados o racionales, que es como allí los llaman, les dan a ellos. En vez de tenderles la mano caritativa y de tratar de atraerlos a la civilización, los racionales los persiguen como si fueran bestias feroces y los matan como tales. Muchos de aquellos que tal hacen o que toleran en su nombre se cometen estos crímenes, figuran en nuestras ciudades como piadosos cristianos y son llamados obreros de la civilización. La familiaridad con estos actos de barbarie, ha hecho que las gentes se connaturalicen con ellos que se les mencione como la cosa más natural del mundo. ¡Qué mucho, pues, que cuando los indios advierten ocasión propicia para atacar a los civilizados, caigan sobre ellos, los despojen y los maten! [...] (Pérez Triana, 1905, pp. 88-90).

En el escrito anterior, se aprecia que para el escritor los indígenas eran hostiles pero justifica su comportamiento por el trato que los hacendados les dan. De alguna forma compara el trato recibido por los indígenas por parte de los misioneros, que de manera caritativa los quieren meter en la civilización- con la persecución y masacre practicada por los colonos. Luego hace alusión a los colonos como “obrerros de la civilización”, una fuerza de poder privado que “doma” las sabanas para civilizarlas y por lo tanto integrarlas en la nación. Finalmente expresa que la matanza de indígenas era una práctica naturalizada, hacia parte de la cotidianidad. La excepción que caracteriza las márgenes del Estado permitía que los hacendados ejercieran formas “extralegales” de castigo o políticas punitivas como el homicidio. Como sugieren Das y Poole (2004) en la excepción, las diferencias entre la pertenencia y la inclusión, o figuras que se encuentran tanto dentro como fuera de la ley, hacen su aparición en las prácticas arraigadas en la vida cotidiana.

Las élites regionales justificaron la exclusión del indígena de la “legalidad” en función de su supuesta naturaleza salvaje, primitiva y belicosa de los indios. Ortiz y Zambrano (1984) argumentan que la guerra entre “guahibo” y colonos fue un choque, de dos miras contrarias. Para los llaneros, la sabana estaba deshabitada pues no consideraban a los indígenas como seres humanos. Los indios entonces son la alteridad, los otros. Las autoras señalan que, durante su trabajo de campo entre diciembre de 1976 y febrero de 1977, muchos de los llaneros con lo que hablaron decían lo siguiente, “[...] Los indios son como animales cerreros, viven en el monte, no trabajan, no tienen casas y no se visten, comen sin sal y nunca se quedan en el mismo sitio [...]” (Ortiz & Zambrano, 1984, p. 151). Por lo tanto, la base de la relación entre indios y llaneros partía del principio de negación de la humanidad de los primeros. Según las autoras, esta alteridad sirve para justificar una violenta negación y exclusión. En esta línea, hablamos de batallas marcadas por las hostilidades mutuas y las

agresiones violentas por ambas partes, una gran batalla por el dominio territorial en los Llanos. Por una parte, los llaneros necesitaban afirmar su derecho a nuevos territorios, mientras que los pueblos indígenas defendían lo suyo.

En las cartas de los misioneros y algunos funcionarios del Estado o de los testimonios de los llaneros, se afirma que los enfrentamientos violentos eran de doble vía y aparentemente en igualdad de condiciones. Sin embargo, como sugirió Ribeiro (1975), una etnia podía oponerse con éxito relativo a un grupo de más o menos sus mismas dimensiones, pero no lo lograría ante el empuje de una etnia nacional. Además las guahibadas dejaron de ser una respuesta violenta a las agresiones de los indígenas a los hatos ganaderos. Considero que esta práctica se constituye como una tecnología biopolítica para la limpieza étnica del Llano, consentida por el Estado y justificada por las ideas de “civilización” y “nación”.

Una de las masacres más celebres fue la de Caribabare, ejecutada por el colono Pedro del Carmen Gutiérrez, un llanero venezolano nacido en Guadualito y fundador de un hato ganadero en la zona del Casanare. Un día, en “son de amistad”, invitó a comer en su finca a 250 indígenas cuiva, pero, cuando los indígenas se sentaron a comer, Gutiérrez, en compañía de otros colonos, asesinó a 234 de ellos (Ortiz & Marta, 1984; Gómez, 1998). El Fraile Delgado relató lo siguiente con respecto a la masacre:

[...] Veamos otros hechos más recientes, y pasando a los años de 1870 se nos viene a la pluma la célebre matanza de Caribabare, que por ser proverbial en todo Casanare vamos a referirla con algunos detalles suministrados por un testigo ocular [...] Don Pedro del Carmen Gutiérrez fue el instrumento principal de la matanza. Este señor, que era venezolano, natural de Guadualito, vivió primero en Patute y San Lope; de aquí se trasladó a Caribabare, y luego fundó hato en Corozal, donde murió [...] Estando, pues, en Caribabare procuró atraerse las indias para servirse de ellas en las faenas de su hacienda, cosa que consiguió sin grandes dificultades. Pero el natural siempre feroz y sanguinario de las goahivas, su continuo trato con los blancos viciosos y corrompidos y los constantes perniciosos ejemplos que veían dondequiera, les hicieron recobrar su nativa fiereza y comenzaron a cometer sinrazones, robando y destrozando cuanto tocaban sus manos, matando gentes indefensas y cometiendo toda clase de fechorías en los caminos, casas y hatos vecinos [...] A tal punto dícese que llegó el mal porte y atrevimiento de estos indios, que eran un peligro general para las gentes indefensas y cometiendo toda clase de fechorías en los caminos, casas y hatos vecinos. A tal punto dícese que llegó el mal porte y atrevimiento de estos indios, que eran un peligro general para las gentes y los pueblos como lo están siendo ahora. Destruyeron el caserío de Manica (Manare) que tenía siete casas e igual número de familias, y sólo se salvaron dos personas; lo mismo hicieron en las fundaciones de las Monas, matando a los mayordomos; en Buto, a las puertas de Moreno, dieron un asalto en pleno día y asesinaron a varias mujeres; en los caminos hubo bastantes asaltos; de modo que desde el puerto de Casanare hasta la Angostura, camino de Cravo y Cuiloto, tenían que ir los pasajeros bien armados y en partidas de quince a veinte hombres. Al mismo D. Pedro y su familia parece que tenían proyectado robarles y asesinarlos y hubieron de ocultarse. Estos y otros sucesos que se repetían a diario con lujo creciente de feroz canibalismo, tenían sobresaltados los ánimos en todo Casanare, hasta que finalmente las mismas autoridades de los pueblos, con el Perfecto a la cabeza, excitaron a D. Pedro a que se pusiese frente a 200 hombres armados que se habían reunido de Moreno, San Lope, Betoyes y Tame. D. Pedro se resistió al principio, pero luego hubo de convenir; y ocultado a los indios sus negros propósitos, los hizo reunir en Caribabare, so

pretexto de invitarlos a una gran comilona. Los incautos indios en número de 250, aceptaron tan fementida invitación y acudieron al hato de D. Pedro, todos desnudos, como acostumbraban, y ansiosos de cambiar siquiera transitoriamente los frutos silvestres y sabandijas inmundas de que se alimentan, por la carne fresca y sabrosa de la becerra gorda [...] Para asegurar más impunemente la horrible carnicería, dividieron a los indios en dos grupos; de ellos, en la propia casa del hato; de ellas, en una ramada próxima. La matanza comenzó por los de la casa; y para que nada oyeran los otros se procedió a degollarlos [...] No es posible describir escena tan horrorosa. De más de un centenar de indios que allí había, solo uno pudo pisar el umbral de la puerta. Certera bala lo alcanzó e hirió mortalmente; pero la explosión puso en alarma a las presuntas víctimas que se hallaban en la ramada; de los 250 indios solo quedaron con vida siete [...] (Delgado, 1909, pp. 203-205).

A partir del relato de Delgado sobre la guahibiada de Caribabare, podemos dar cuenta de una serie de etapas: La primera estaría asociada al avance de la población ganadera sobre una determinada área del territorio sikuani. El relato nos cuenta que Pedro del Carmen Gutiérrez fundó su hato y que sin dificultades llevó a un grupo de indígenas a que trabajaran allí. El testimonio del fraile Delgado no aporta información con respecto a las condiciones de trabajo de los indígenas. La segunda etapa se refiere a la respuesta de los indígenas materializada en ataques a hatos aislados, caza, robo y matanza de ganado, hostilización de los recién llegados. Para el fraile los indígenas son corrompidos al entrar en contacto con los “blancos viciosos” por lo que recobran su “fiereza” y se convierten en indios peligrosos que roban, acechan y atacan a la población. Esto nos lleva a la tercera etapa que es la respuesta de las poblaciones mestizas y las élites locales a las agresiones indígenas. En este caso, las autoridades del pueblo y el Perfecto le piden Pedro del Carmen Gutiérrez que mate a los indígenas y este, aunque después de dudarlo, termina haciéndolo. Fue una masacre en la que murieron 243 indígenas. Fue premeditada y planificada pero, no solo responde a una simple venganza o retaliación por los ataques cometidos por los indígenas previamente. La administración de la vida en este caso está ligada a la de una limpieza étnica. Las matanzas de indígenas en general, y la de Caribabare en particular, se alimentaban de una retórica de purificación o limpieza que legitimaron las acciones de aquellos que ejercían la violencia. Es una política punitiva por que castiga ejemplarmente a aquellos que desafiaron el poder dominante. En el imaginario de los colonos y hacendados los Llanos debían ser “limpiados”, domar la sabana, colonizarla, civilizarla e integrarla a la nación implicaba: “Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios” (Ortiz, 2005-2006). El exterminio estaba racialmente justificado. En este sentido, los colonos podían matar indios, valerse de esa “ilegalidad”, en últimas de la excepción, porque el colonizador puede permitirse las actitudes y juicios que se permite sobre el colonizado.

En el relato del fraile Delgado se describe como las el gobierno local auspició la matanza de indígenas. Gómez (1998) a través de la revisión de varios informes y oficios en el Archivo General de la Nación, demostró cómo los testimonios de la época dan cuenta de la vinculación de las autoridades regionales con las expediciones de cacerías de indios. Para el autor, la efectiva participación en la persecución y cacería de indios, tanto de comisarios como de otros representantes locales y regionales del gobierno, habría de interpretarse por

los llaneros y colonos como acciones que estaban aprobadas y autorizadas por el gobierno. De esta forma, se justificaron los actos de violencia contra los indígenas bajo la convicción de que el gobierno de Colombia había dado la orden de exterminar a los “guahibos” (Gómez, 1998). En esta línea vemos cómo en las márgenes, el Estado se constituye por las visiones, las prácticas y los intereses de las élites locales. Asimismo, desde el Estado central se formulan políticas que son instrumentalizadas por aquellas élites que hacen de estado de facto.

En una ocasión, un colono llamado Socorro Figueroa solicitó en 1893 un permiso al Intendente de Casanare para “[...] atacar a los salvajes, pues estos le estaban causando muchos perjuicios en la zona cercana al hato que él ha fundado en Cravo [...]” (Intendente del Casanare, 1893; Gómez, 1998, p. 356). Según Gómez, los colonos actuaban bajo la convicción de que los indígenas educaban a sus hijos para destinarlos a la guerra contra los «blancos», por lo que justificaban las acciones violentas contra estos, solicitando la ayuda de las fuerzas de seguridad del Estado. La hostilidad entre los indígenas y los colonos alcanzaron tal visibilidad y represalias mutuas que el gobierno dictó la Ley 11 de 1874, en la que disponía la creación de una fuerza permanente en el territorio del Casanare y los llanos de San Martín para, en palabras del fraile Delgado, “[...] proteger a los blancos contra los desmanes de los indios y a éstos de los abusos de los primeros [...]” (Delgado, 1909, p. 205; Ortiz & Zambrano, 1984).

Gómez (1998) describe que excursionistas, escritores extranjeros, diplomáticos colombianos y personas conocedoras de la región, informaron al gobierno y denunciaron pública y reiteradamente los asesinatos en masa de indios, efectuados por los llamados “civilizados” o “racionales”⁸⁰, que con tales procedimientos “[...] son más bárbaros y feroces que aquellos huérfanos de la civilización a quienes persiguen y cazan como perros y matan sin piedad [...]”.

En 1888 el vicario de Casanare realizó un viaje con el objetivo de visitar algunos pueblos indígenas y en un informe, que redactó al entonces Ministro de Hacienda, registraba la costumbre de algunos “blancos” de entrenar jaurías de perros para que atacaran a los indios (Ortiz & Zambrano, 1984). El informe narraba lo siguiente, “[...] un señor Meléndez había asesinado a cinco, los había hecho presas y se los había puesto a los perros para que aprendieran a comer indios [...]” (Rueda, 1889, p. 12 en Ortiz & Zambrano, 1984, p. 141). Asimismo, las quejas enviadas a la Presidencia de la República, muestran la ejecución cada vez más generalizada de actos de persecución a los indígenas por parte de quienes se consideraban civilizados. En una carta redactada en 1912, se señalaba lo siguiente:

[...] Los civilizados los diezman a balazos y los persiguen sin misericordia, donde quiera que los encuentren, porque tiene la convicción íntima y así lo dicen sin rubor de cristianos, que pueden

⁸⁰ El término “racional” para referirse a los “blancos” e “irracional” para referirse a los indígenas todavía se mantiene en el Llano. Esta clasificación es utilizada aún por los indígenas de más de 45 años de edad. Entre los jóvenes ya ha caído en desuso (Registro Diario de Campo 08/02/2013).

asesinar salvajes como si se tratara de matar fieras. Semejante inequidad digna de Perú pero no de Colombia, tiene lugar allí porque tal vez no hay ley que proteja a los salvajes [...] (Bustos, 1912, p. 22 en Gómez, 1998, p. 358).

Por lo tanto, en la Orinoquía como margen se vislumbra una línea coherente y continua de intervenciones ejecutadas por las élites locales como por Estados-nacionales, orientadas a “domar” estos territorios ásperos para construir la nación. A lo largo de la historia estas “tierras de nadie” han sido mantenidas como verdaderas “zonas de tolerancia” donde todo es posible, donde la frontera entre lo legal y lo ilegal deja precisamente de existir (Serje, 2011 [2005]; Serje, 2006).

Concuerdo con Gómez (1998; 1991) en que los conflictos entre los llaneros, la llegada de colonos al Llano y los pueblos indígenas orinocenses, generaron cambios en cuanto a la ocupación efectiva del Llano. Estas prácticas se van a prolongar en el tiempo, inclusive hasta la segunda mitad del siglo XX. Ortiz y Zambrano (1984) señalan que en la memoria colectiva de los llaneros la matanza de indígenas se percibe como una hazaña. Muchas de las «guahibiadas» fueron el resultado de la unión de varias familias de ganaderos, de tal forma que la solidaridad del grupo se realizó en torno a actos violentos. Por lo tanto, para las autoras, es posible que tales “hazañas” hayan pasado de generación en generación, hasta convertirse en norma. Como pude corroborar durante mi trabajo de campo etnográfico, en el caso del pueblo sikuni, los indígenas ubican el periodo de la violencia contra los colonos después de la década del cincuenta del siglo XX, por lo que profundizaré sobre las guahibiadas y cuviadas durante el siglo XX cuando me refiera a la conocida masacre de la Rubiera en el capítulo 5.

En este escenario de disputa territorial, las guahibiadas aparecen como una tecnología biopolítica que transmuta hacia la “tanatopolítica” entendida como el poder sobre la vida. Ya había señalado que, para González Casanova, uno de los problemas que encontramos en la personalidad colonialista es la *deshumanización* del colonizado, en este caso, la percepción del indígena como una “cosa” (González Casanova, 2006). Para el autor, este fenómeno da lugar a los procesos de manipulación, sadismo y agresividad, propios del trato colonial. Por lo tanto argumento, que los colonos y terratenientes mestizos se establecen en las márgenes como un estado de facto racial. Así, los no indígenas son el soberano, deciden sobre la vida y la muerte de los sujetos, las poblaciones indígenas en este caso, que habitan en estos espacios de excepción.

Tráfico y explotación de poblaciones: la experiencia sikuni durante la segunda fiebre del caucho

En el caso de la explotación cauchera, los indígenas también fueron administrados por mestizos que institucionalizaron una serie de tecnologías corporales que incluían la tortura y el homicidio, pero en este caso el fin no era apoderarse de sus tierras sino utilizarlos como mano de obra esclavizada. Así lo reveló el Informe Casement o *The Putumayo Black Book*,

publicado inicialmente en 1913, donde Sir Roger Casement denunció la situación de esclavitud y genocidio a la que fueron sometidos los pueblos amazónicos (Casement, [1913]1985). Según Caviedes (2011), la denuncia humanista en favor de los pueblos indígenas de la Amazonía no contuvo las tensiones ni los intereses que para entonces determinaban la economía de la región. Los procesos de colonización de la región continuaron y, con la expansión de la frontera agrícola, los pueblos indígenas buscaron nuevas formas de organización social para enfrentar la colonización de la región⁸¹.

Bonilla (1968) asevera que,

[...] ante el repudio internacional que tales crímenes produjeron, los gobiernos de Perú y Colombia firmaron un acuerdo nombrando una comisión encargada de financiar la verdad. Las brutalidades que salieron a la luz fueron de este tenor: genocidios de hasta treinta y cuarenta indios –incluyendo mujeres y niños; asesinato de 170 colombianos *blancos*⁸²; *enterramientos de cabezas de niños indígenas en los hoyos que los comerciantes tenían listos para colocar postes; y, las muertes por eutanasia* (Bonilla, 1968, p. 96).

Como señalé, algunos de mis interlocutores sikuani relataron que “en un tiempo pasado” algunos de ellos se habían desplazado hasta el Vaupés, Guainía o Guaviare para trabajar en las caucherías. Sus memorias se enmarcan temporalmente entre 1940 y 1970 por lo que pude afirmar que se refieren a la segunda fiebre del caucho.

Anteriormente cité el relato de María, una indígena sikuani que contaba la historia de los caribes. En esta misma narración, María también menciona a los caucheros:

[...] En los primeros tiempos de la presencia de los blancos por aquí, navegaban comerciantes por el río comprando balatá y chicle⁸³. Muchas veces también subían por aquí para llevarse personal indígena a trabajar por allá lejos, por el Orinoco arriba, por el río Inírida. Subían por ahí los primeros blancos comerciantes para llevarse indígenas [...] (María, 2010 [1991], p. 148).

El testimonio de María, se evidencia que a pesar de las caucherías estaban ubicadas a muchos kilómetros de territorio sikuani, este pueblo si se vio afectado por el auge del caucho ya que muchos indígenas eran trasladados desde sus territorios de origen a las zonas selváticas para esclavizarlos. Algo similar fue relatado por un mayor sikuani. Este me comentó que la “gente blanca” bajaba por los ríos y que generalmente estaba armada con escopetas. Solían llegar a los poblados ribereños y se llevaban a hombres y mujeres jóvenes. En ocasiones también se llevaban a los niños. “[...] a la gente se la llevaban para que fueran a sacar chicle de la selva [...]” (Entrevista a mayor sikuani 27/12/2006). A estos hombres se les conocía como “enganchadores”.

⁸¹ Aun así, los crímenes cometidos por los caucheros llegaron a la Anti Slavery Society, y, gracias a sus denuncias, el gobierno inglés envió una comisión investigadora que cifró en unos 30.000 los indígenas asesinados, torturados u obligados al trabajo esclavo. Estas denuncias sirvieron de base para la redacción de la Doctrina de Tutela, que más tarde sería el prelude del Convenio 107 y 169 de la OIT.

⁸² La cursiva es del texto original

⁸³ Se refiere al látex que se extrae del árbol del caucho

Así como María y el mayor sikuani nos hablan de los comerciantes blancos que iban por los ríos para llevarse gente de las comunidades indígenas para trabajar en las caucherías, también lo hicieron algunos antropólogos y antropólogas que trabajaron en la región. Por ejemplo, en 1966, los antropólogos estadounidenses Robert y Nancy Morey habían obtenido el permiso de un pueblo indígena del río Tomo, en el Vichada, pero la presencia de un cauchero colombiano que buscaba trabajadores indígenas cambió el rumbo de su trabajo de campo. Según lo descrito por Robert Morey en su tesis doctoral, poco antes de su llegada, un colombiano, que antes había sido bandolero, apareció en el pueblo y contrató a un gran número de los habitantes para que trabajaran en la extracción de pendare o leche de caucho (Morey, 1970). El hombre les propuso a los indígenas que fueran con él a un lugar lejano para extraer caucho. El pago serían cuarenta machetes viejos que tenía. Casi toda la población de la aldea decidió dejarla a excepción de unas pocas personas mayores que permanecieron allí para cuidar del caserío y los conucos (Morey, 1970).

Arturo Vargas, que hizo trabajo de campo entre 1973 y 1976, en la comunidad de Corocito del actual Resguardo Wacoyo, señala que, desde que empezó la explotación cauchera en el sur de Colombia, por la región pasaban de vez en cuando los llamados “enganchadores”, encargados de conseguir mano de obra barata para extraer el látex, pues era muy escasa en la selva. Esta constituyó una forma más de explotación, ya que el indígena era puesto a trabajar más de doce horas diarias y se le retribuía a duras penas con la alimentación. De los muchos indígenas que fueron engañados, muy pocos lograron regresar a su territorio originario (Vargas Escobar, 2005). Vargas asevera que en 1976 había pasado el último enganchador, quien logró convencer a cuatro indígenas, que luego regresaron contando sus experiencias. “[...] Los indígenas ya no se van, porque saben el tipo de explotación que les espera [...]” (Vargas Escobar, 2005). Por otra parte, en 1979, Álvaro Baquero (1981) tuvo la oportunidad de entrevistar a tres indígenas en la comunidad “guahiba” de Mamiyare, cercana al río Muco. Baquero describe que estos tres indígenas estuvieron trabajando en una cauchería en el Vaupés de la que lograron escapar. Solamente después de caminar perdidos tres meses por la selva, lograron regresar a su lugar de origen. Según lo relatado por los indígenas, el sitio de reclutamiento era San Pedro de Arimena, en el corregimiento de San José de Ocuné (Baquero Montoya, 1981).

A pesar de que estos investigadores registraron que los “enganchadores” se llevaban a los sikuani para que trabajaran en las caucherías, no analizaron los efectos que esto tuvo en los poblados. Por ejemplo, Robert y Nancy Morey dejaron el poblado después de que el “enganchador” se llevó a la gente, por lo que no tenemos datos sobre lo que ocurrió con las personas mayores que se quedaron cuidando del caserío. Vargas y Baquero tampoco aportan información sobre los efectos que el reclutamiento de trabajadores tenía en las comunidades. Podemos intuir que la ausencia de hombres y mujeres jóvenes en los caseríos tuvo efectos negativos en las comunidades, especialmente sobre la economía nativa, las actividades productivas, la división sexual del trabajo y las reglas de reciprocidad comunal.

Sobre los pueblos amazónicos si se ha escrito al respecto. La explotación de la fuerza de trabajo indígena en las caucherías, obligó a los hombres a abandonar el trabajo de la tumba⁸⁴ y preparación de los cultivos propios lo que cambió los ritmos de las actividades masculinas y femeninas y por lo tanto, cambian las relaciones de poder en el proceso hegemónico a nivel comunal. Por otra parte, las mujeres se vieron obligadas a trabajar para los caucheros, abandonando la producción agrícola (Pineda Camacho, 1993; Caviades, 2011). Por ejemplo, en el caso del pueblo ticuna los patrones reasentaron a los indígenas en pequeños grupos familiares por toda la selva para maximizar la explotación del caucho, fragmentando así los clanes originales que cumplían las funciones políticas. Detrás del reasentamiento de los ticunas, se escondía el objetivo de desarticular cualquier tipo de resistencia por parte de estos, desestructurando sus mecanismos de organización política (Ullán de la Rosa, 2004).

Cuando la Peruvian Amazon Company abandonó la región en 1932, muchos de los antiguos grupos indígenas habían perecido como resultado de la explotación de la fuerza de trabajo y la esclavitud. Las antiguas parentelas extensas que conforman aquellos pueblos se habían roto. Sobre los pocos grupos supervivientes se crearon nuevas relaciones y nuevos asentamientos humanos. Pero esta situación coincidió con la guerra colombo –peruana, que también promovió la disminución de los pueblos indígenas, a través de la propagación del involucramiento de los pueblos indígenas en el conflicto y la diseminación de enfermedades como la viruela. El proceso de hegemonía comunal se vio trastocado ya que las tradicionales alianzas de parentesco, las estructuras jerárquicas de poder y las formas de intercambio económico tradicionales de estos pueblos se vieron impedidas por la precariedad de la población y el exterminio de los hombres y mujeres jóvenes, entre los cuales se realizaban las alianzas matrimoniales que sostenían aquellas relaciones sociales. La mezcla entre las poblaciones tuvo como resultado el abandono del hábitat colectivo, y la conformación de nuevas aldeas compuestas por poblaciones étnicamente heterogéneas (Gros, 1991). Pineda argumenta que los pueblos indígenas “manipularon” las normas en el nuevo contexto para revivir las relaciones, generando nuevas alianzas, nuevas jerarquías y formas de intercambio y, en resumen, nuevos pueblos, nuevas hegemonías comunales. Aun así, muchas malocas⁸⁵, símbolo de las jerarquías de poder y las unidades familiares, desaparecieron, junto con

⁸⁴ La agricultura de roza, tumba y quema es el método utilizado tradicionalmente por el pueblo sikuani, dedicado a la agricultura itinerante. Básicamente el proceso se basa en tumbar parte del monte o bosque de galería, quemar los árboles para que las cenizas aporten fertilidad al suelo, y en ese espacio se siembra el conuco.

⁸⁵ Las malocas son las casas comunales tradicionales entre muchos pueblos amazónicos. Además de los caucheros, muchos autores señalan que todos los misioneros intentaron destruir las casas comunales tradicionales. Jean Jackson (1982) arguye que los sacerdotes se oponían a las malocas porque suponían erróneamente que favorecían el impudor y la promiscuidad sexual. En palabras de Jackson, “[...] Un cura viejo me describía con detalles cómo él, personalmente, había vigilado la destrucción de dos casas comunales en el río Imambú [...]” (Jackson, 1984 [1982], pp. 60-61). Sin embargo, aunque en algunos aspectos hay similitudes entre los sikuani y algunos pueblos de la amazonia, los pueblos en la Orinoquía no solían vivir en malocas o casas comunales sino en viviendas unifamiliares. Para los pueblos amazónicos la destrucción de la maloca es de gran importancia porque esta es una representación del cosmos. En el caso sikuani eso no ocurre, por lo que no profundizaré en ello.

muchas practicas rituales de los pueblos indígenas (Pineda Camacho, 1993, p. 191; Caviedes, 2011, p. 55).

En el caso de los sikuani no podemos hablar de efectos similares es la hegemonía comunal pues la presencia cauchera se vivió más en términos de tráfico, traslado y esclavización de algunos de los miembros de la comunidad. Durante mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de acercarme a algunas de las experiencias caucheras vividas por los sikuani, gracias a que el pasado cauchero no se ha borrado de la memoria de algunos de los habitantes del resguardo Wacoyo. En este caso me baso en el relato de Pablo Emilio Gaitán que como ya señalé es un líder muy importante en el resguardo.

Pablo Emilio me citó en su casa en horas de la mañana. Al llegar, lo encontré sentado en una banca de madera y recostado sobre los codos de una mesa de madera rústica que tiene a la entrada de la casa. Las últimas veces que lo había visto en reuniones y asambleas llevaba siembre unas gafas oscuras que le protegían un ojo enfermo. Como Pablo no tenía las gafas oscuras puestas, pude verle los ojos, los sikuani tienen los ojos negros como el carbón, pero brillantes como si estuvieran cubiertos por vidrio. Así también son los ojos de Jairo, y los de Ángel y los de la Señora Rosa, parece que con los años los ojos se volvieran más vidriosos. Pablo Emilio me invitó a sentarme a su lado en la mesa, en una banca perpendicular a la suya y comenzó a contarme su historia, y parte de ella transcurrió en una finca cauchera en la región del Vaupés. Esto ocurrió porque su padre, Rafael Yepes, el primer capitán de la comunidad de Walabó 1 y el patriarca de la familia Yepes Gaitán, fue contratado como capataz en una cauchería en el Vaupés (Registro Diario de Campo 02/02/2013).

En palabras de Pablo Emilio,

[...] Venga le cuento. Mi papá estando por allá en el Vaupés ya tenía a Gloria, Moisés, y Aladino que ya tenía como cuatro o seis años. Y vino acá en busca de nosotros. A los que nos dejó por acá con la otra madre. Todavía en esa época mi mamá vivía. No recuerdo muy bien de la fisionomía de ella de la cara, una sonrisa no más. Allá lejos, de recuerdo desde pequeño. Y a nosotros nos llevaron. Lo que fue mi hermana mayor Irene, seguida, Teresa Yepes ellos, y yo Pablo Emilio. Los otros, Vicente y Aquilino, ellos no se fueron. Ellos se quedaron acá. Bueno, y nos fuimos [...] Las caucherías, pues... había un grupo de mujeres y de hombres que paliaban la yuca brava y las mujeres eran las que sostenían limpiando y haciendo el mañoco. Solo mañoco para la comida de los trabajadores [...] Todos los trabajadores eran indígenas y solo indígenas. Había Cubeo, barazana, takuyos, cayuyos, makues, puinabes, eso eran de todo. Allá revuelto [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán, 01/02/2013).

Pablo Emilio describe que en las caucherías todos los trabajadores eran indígenas que pertenecían a diferentes grupos étnicos. También señala que había una división sexual de trabajo pues las mujeres eran las encargadas de la preparación de los alimentos y los hombres de la recolección de la resina de caucho. Su padre migró con algunos de sus hermanos y hermanas pero otros como Aquilino y Vicente permanecieron en el territorio.

Desde finales del siglo XIX, al alto Amazonas llegaron aventureros que se repartieron la propiedad de las tierras, legitimando con la fuerza de las armas el registro catastral de las mismas. Esto desembocó en una dominación total de la población ya que de alguna forma la propiedad de la tierra incluía a su vez la propiedad de sus habitantes. Por lo tanto, los administradores de las caucherías ejercían soberanía sobre aquel territorio que consideraban como propio, pero también sobre sus poblaciones. Pablo me explicó que la situación de su papá era diferente a la de los demás indígenas pues a este sí le pagaban un salario por su trabajo. En su relato describe detalladamente la dureza del trabajo en las caucherías que él mismo califica como “esclavitud”, como “un trabajo muy duro”. Pablo Emilio recuerda de la siguiente forma un día de trabajo en la cauchería:

[...] Eso quedaba del Yuruparí para arriba. Por ahí en el caño maiña que llamaban. Yo recuerdo eso. Ese barrancón se llamaba... yo no me recuerdo muy bien el nombre ya. Si tenía nombre pero no lo recuerdo. Aquí era el barrancón ¿sí? La casa principal. De ahí tiraban caminos y los caminos llegaban a término. A las dos de la tarde punto final podían manejarse 0, 60, 90, 180 palos en una trocha y el hombre llegaba y rayaba aquí, rayaba allá, rayaba arriba. Luego le ponía una canaletica y le ponía la canalita de hoja e iba emanando ahí la goma. Y el otro palo ahí, el otro palo ahí. Y él iba pan pan pan. Luego llegaba lejos a un cañito. Se tomaban la Yucuta⁸⁶ y él seguía ahí. Y había unos palos grandes con raíces pero tableadas que le llamaban bamba. Y entonces llegaban las diez u once de la mañana y llegaban con un palo y bum bum bum bum le pegaban. Como eran paralelos, había caminos aquí, el otro iba por acá, el otro iba por allá. Y entonces el que iba por este lado lo escuchaba y comenzaba bum bum bum bum bum, le contestaba el otro por allá. Y el de este lado también bum bum bum. Le contestaba entonces se iban comunicando en el monte así. Y por allí más adelante volvían y hacían el mismo ejercicio bum bum bum [...] Bueno, y ellos llegaban a las dos de la tarde allá en el último palo y comenzaban otra vez bum bum bum, le daban tres golpes y ya sabían que habían llegado. Todos le pegaban los tres golpes y eso era señal de que habían acabado. Entonces se tomaban su yucuta otra vez allá y regresaban recogiendo ya. En una lona así, con la resina de caucho al hombro con un cargador. Entonces ellos, recoja, recoja y recoja. Hasta el último palo ya tenía que tener una tulada así grande. Al que le iba muy bien, llenaba seis láminas. Eran así de ancho y de largo como hasta ese trapo rojo (como de un metro por medio metro) [...] En la congelación, eso tenía como un ácido. Y entonces comenzaban a asarlo y entonces lo metían en una laminadora. Y así iban laminándolo, laminándolo hasta que quedaba de un dedo de grueso. Y luego lo llevaban a otro barrancón que era el de secadores ¿cierto? Entonces llegaban y ¡pum!, lo colocaban ahí. Un día era mucho lo que tenía que hacer. Era menospreciado el que cogía cuatro laminitas y era regocijado el que cogía seis laminitas. Lamina es caucho. Eso se llamaba un fabrico como de seis meses porque eran cincuenta láminas que tenían que hacer un bulto. Quinientas láminas secas; seca ya quedaba transparente y no tenía que quedar nada blanco por dentro. Ahí las láminas de caucho propio se miraban transparente como esta uña así. ¿Sí? bien bonita, y en el camino había un palo que se llamaba guanansoco, otro palo, uno que producía leche igual a ese, pero, lo revolvían ellos para ganar en volumen en el líquido. Entonces ahí aparecía, porque no quedaba transparente sino negro arrugoso. Decían: “se tramió en eso”. Y como cada uno tenía su bulto [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán, 01/02/2013).

La base de la expansión de la explotación del caucho estuvo en la llamada economía del endeude, a través de la cual la fuerza de trabajo era garantizada por medio del endeudamiento, por la entrega de mercancías en una magnitud imposible de pagar, hasta tal

⁸⁶ Harina de yuca mojada en abundante agua

punto que los trabajadores del caucho se afanaban en saldar una deuda interminable (Bonilla, 2005). Caviedes (2011) señala que esta forma de explotación se realizaba conjuntamente con las torturas y asesinatos de la población indígena, así como la explotación de la fuerza de trabajo esclavizada, conseguida a través del pago de los mismos indígenas que capturaban a otros indígenas para venderlos a los caucheros⁸⁷. Las familias extensas o nucleares, quedaron a partir de entonces bajo el dominio de las caucherías, convertidas en las nuevas unidades sociopolíticas. Entre los caucheros y los indígenas se estableció una especie de pacto no escrito pues los indios no tenían cuotas fijas de producción del caucho, sólo la obligación de consignárselo todo al patrón (Ullán de la Rosa, 2004).

El padre Ángel Villalva describió en un informe de 1893 lo siguiente:

[...]Pocos conocen la triste condición de los indios. Verdaderos esclavos de los comerciantes, no tienen libertad ni para trabajar sus chagras; continuamente andan bogando por sus amos, y si quieren descansar los obligan a sacar caucho para pagar alguna ropa o friolera que recibieron del comerciante. El indio no sabe lo que gana, ni lo que tiene, ni lo que debe. En confirmación con esto voy a referir el siguiente caso: un comerciante había entregado a un individuo varios objetos que los tasó con un valor de 14 arrobas de caucho que, pesada por el comerciante, en su propia romana, dio 16 arrobas; entonces el comerciante dijo al indio: “Me debías 14 arrobas; me entregas 16, quedas debiéndome 18. El pobre indio, sin replicar, se separó para volver al monte a sacar las 18 arrobas que le faltaban [...]” (Vilanova, 1947, p. 150 en Bonilla V. D., 1968, p. 95)

Durante la segunda fiebre del caucho, las condiciones laborales de los indígenas no habían cambiado mucho. Para indagar un poco en cómo funcionaba el sistema del endeude en la época le pregunté a Pablo Emilio sobre los salarios de los trabajadores y manifestó lo siguiente:

[...] De pago no puedo certificar muy bien en esa época porque yo no conocía el monopolio económico, ni tampoco como se subsistía la gente. Pero sin embargo lo que yo veía era que le daban por ejemplo un corte al hombre, le daban una escopeta, y por ahí las botas y trabajaban desde la una de la mañana [...] No recuerdo mucho, pero más o menos en esa época un fabrico, es la producción la entrega de un caucho. En el año, era como decir ahora 1500 pesos. Serían como 150 pesos, para entregar veinticinco bultos en el año, y esa era toda la plata. Se quedaba endeudado por la escopeta, por la ropa, tenían que volver a trabajar otra vez para pagar la deuda. Y así los tenían esclavizados. Todo el tiempo se mantenían dándoles ropita, lo que necesitara pero todo el tiempo quedaba sumergido a trabajar. No tenía cuando pagar. Y muchos por esa causa se volaban de allá. Llegan una noche o en la mañana y desaparecían... Pero fue mucha la explotación de ese caucho. Yo me di cuenta. Tenían que cargar esos cauchos por bultos. Era puro transporte fluvial en motores pequeños o medianos, o sea, 40 fuera de borda, un penta, pero por esos caños que entraban primero en verano eso cortaban todo obstáculo que hubiera en el caño, palos caídos. Tenía

⁸⁷ Mucho se ha escrito sobre las brutalidades cometidas por la empresa cauchera. Los interesados pueden consultar al general Rafael Uribe Uribe en “Por la América del Sur”, la obra de Cornelio Hispano “de París a Putumayo”, a N. Thomson en su “libro Rojo del Putumayo”, a W. Hardenburg en “The Putumayo, devil’s Paradise” y el “Blue Book” de Sir Robert Casement. Más adelante, bajo el subtítulo “Miradas desde lo global” en este mismo capítulo, reseño lo que ocurre cuando llegan las denuncias sobre el genocidio indígena a oídos de la *Anti Slavery Society*.

que quedar limpio ese caño hasta allá, hasta las cabeceras porque allá llegaba arrimado el bote y entonces los caminos más cerca para cargar al hombro el bulto era más o menos como de aquí a Santa Isabel (5 km aprox). Apenas se hacían tres viajes en el día para cargar cincuenta bultos. Ese trabajo es muy duro [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán, 01/02/2013)

En el relato de Pablo Emilio, se hace evidente cómo los caucheros utilizaban el endeudamiento para someter y esclavizar a los indígenas. También explica que muchos escapaban de la cauchería para huir de la explotación. Según Bonilla (2005), la devastación en vidas indígenas, sobre la base de una economía que creció abruptamente y de la misma forma decayó, fue incontrolable para los Estados-nación, pues la economía cauchera dependía directamente del comercio internacional, sin mediación alguna de los Estados-nación. Para Horacio Calle, la carencia cultural de una integración social de los indígenas amazónicos a nivel de Estado los hizo presa más fácil de la dominación cauchera (Calle, 1992). Los indígenas que se negaron a trabajar fueron castigados, torturados o asesinados.

En este sentido la relación entre los sikuani, los enganchadores y los caucheros puede interpretarse como un proceso hegemónico mediado por relaciones coloniales en las de los grupos dominantes mestizos pretenden administrar al indígena como subalterno basándose en la idea de la superioridad racial mestiza. Los caucheros tenían una visión del indígena como sumiso, incivilizado, irracional, infantil, inconsciente, inhumano, pero sobre todo como apto para la esclavización. Por lo tanto, desarrollaron e implementaron diversos dispositivos o tecnologías corporales para vigilar los cuerpos indígenas en distintos ámbitos de la vida social. Uno de estos dispositivos era el endeude que garantizaba la explotación y esclavización de los trabajadores indígenas. Sin embargo, esta vigilancia pierde su efectividad cuando los indígenas desafían la autoridad del cauchero al negarse a trabajar o al escapar de las caucherías a sus comunidades de origen. Es ahí donde la vigilancia se convierte en castigo. El castigo se materializa en la tortura y asesinato, de los indígenas, lo que en términos de Foucault es la política punitiva del cuerpo (Foucault 1999; Blair 2010).

Walter Hardenburg⁸⁸ escribió, que

“[...] torturaban a los indios con fuego, agua y la crucifixión con los pies para arriba. Los empleados de la compañía cortaban a los indios en pedazos con machetes y aplastaban los sesos de los niños pequeños al lanzarlos contra los árboles y paredes. A los viejos los mataban cuando ya no podían trabajar, y, para divertirse, los funcionarios de la compañía ejercitaban su pericia de tiradores utilizando a los indios como blanco. En ocasiones especiales como el sábado de Pasuca, sábado de Gloria, los mataban en grupos o, de preferencia, los rociaban con kerosene y les prendían fuego para disfrutar con su agonía [...] (Hardenburg, 1912, pp. 213-214 en Taussig, 2002 [1987], p. 57)

En este contexto de asesinato rutinario y tortura endémica es donde se crean lo que Taussig denomina «espacios de muerte». Para el autor, el «espacio de muerte» es importante en la

⁸⁸ Walter Hardenburg, era un joven ingeniero estadounidense que en 1909 viaja al Putumayo y es apresado por los hermanos Arana. Escribió varios artículos para la revista de la *Truth*, basándose sobre todo en las publicaciones de dos periódicos de Iquitos, *La Sanción*, y *La Felpa*.

creación de significado y de conciencia, y en ninguna parte tanto como en sociedades donde la tortura es endémica y donde florece la «cultura del terror» (Taussig, 2002 [1987], p. 26). Para Taussig, el “terror” cumple un papel fundamental en la implantación de lo que el autor denomina la “hegemonía colonial”. Para Taussig, el “terror” es un estado fisiológico y social donde conquistadores y conquistados, dominantes y dominados, esos «espacios de muerte» donde se crean significados, se fusionan en: “[...] un fondo común de significadores claves ligando la cultura transformadora del conquistador con la del conquistado [...]” (Taussig, 2002 [1987], p. 27). Esto último podemos relacionarlo con las ideas de Roseberry (1994), quien sostiene que los proyectos hegemónicos se proponen construir un marco discursivo común, en la creación de significados donde conquistadores y conquistados, se transforman mutuamente. El «espacio de muerte» en Taussig, es, preeminentemente, un espacio de transformación ya que a través de la experiencia de acercarse a la muerte bien puede no solo aumentar la conciencia de sí mismo sino también su fragmentación (Taussig, 2002 [1987]). En últimas, el ejercicio de la violencia sobre los cuerpos de los indígenas es uno de los elementos constitutivos de su dominación. Como señala Taussig,

[...] Pero quizás no era la economía del caucho ni la del trabajo lo determinante en los “excesos” horripilantes de la bonanza cauchera. Quizás, a la manera infatigablemente teorizada por Michel Foucault en su libro sobre la disciplina, lo decisivo aquí era la inscripción de una mitología en el cuerpo indio, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado de las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo indio. “En los ‘excesos’ de la tortura”, escribe gnómicamente Foucault, “está invertida toda una economía del poder”. No existen los excesos [...] (Taussig, 2002 [1987], p. 49)

Como ya describí, la dominación de los indios estuvo marcada por el peonaje por endeudamiento, las torturas y asesinatos de la población indígena, así como la explotación de la fuerza de trabajo esclavizada. En este sentido, para Taussig (1987), la subordinación del indio no fue obtenida por una mezcla de fuerza y fraude, o de armas y de persuasión, o de conquista por medio del trueque o de trueque por medio de la conquista. Para el autor,

[...] Toda esta manera de pensar es sólo un lugar común que preserva la separación de los dominios incluso cuando los está mezclando; violencia e ideología, poder y conocimiento, fuerza y discurso [...] El cuerpo del indio, en el proceso de ser conquistado, en su peonaje por endeudamiento y al ser torturado, disuelve estos dominios de tal manera que violencia e ideología, poder y conocimiento, se confunden en uno solo –al igual que sucede con el terror mismo–[...] (Taussig, 2002 [1987], p. 52)

Para Gómez (2001), la representación de las luchas, la dominación, la imposición y la explotación económica de los indígenas de tierras bajas a cargo de explotadores, las misiones y las empresas privadas, se justificó con la supuesta condición de que estas poblaciones eran salvajes. Un discurso legitimado por el Estado central a través de un marco jurídico que desciudadanizaba al indio de tierras bajas y que se materializaba en las márgenes del Estado a través de los dispositivos de dominación utilizados por las misiones y los explotadores de caucho. Caviades (2011) arguye que la representación del “indígena salvaje” estaba ligada a la resistencia de los pueblos indígenas de las tierras bajas frente a la brutalidad de la economía capitalista que se desarrolló en sus territorios. El autor asevera

que, si bien es cierto que la economía de las tierras bajas se desarrolló en un principio sin la intervención del Estado y con la explotación de la fuerza de trabajo indígena, a través de las relaciones económicas que no responden a las relaciones entre capital y trabajo asalariado propias del capitalismo, también es cierto que, el desarrollo del capitalismo europeo, con el cual se conectaba directamente la economía de tierras bajas por medio de la explotación del caucho, y más tarde el estadounidense, se alimenta de modos de producción no capitalistas en las regiones periféricas, como es el caso de las tierras bajas colombianas, tanto la Amazonía como la Orinoquía (Caviedes, 2011).

De esta forma, el marco discursivo común o hegemonía final se constituye tanto en el plano ideológico como en el material. Sin embargo, la existencia de un marco discursivo común no implica, como vimos, la ausencia de disputa y confrontación, por lo que la reacción de los indígenas hacia esta violencia no fue pasiva. Calle (1992) señala que, en la memoria colectiva de los sobrevivientes a las masacres caucheras, aún está viva la historia de un intento fallido de levantamiento indígena. En 1920, dentro de un antiguo campamento cauchero, los indígenas de diferentes clanes organizaron una resistencia violenta contra los caucheros de la Casa Arana. Empero, fueron abatidos por el ejército peruano. Muchos de los rebeldes que huyeron de las caucherías buscaron refugio en las misiones religiosas que tenían presencia en la región⁸⁹.

De esta forma considero, que en este escenario de disputa política las fuerzas ejercidas por actores como los colonos y los caucheros influyen en el ejercicio de poder de otros actores como lo son las misiones católicas, pues la desmoralización generada por las caucherías y el desplazamiento y masacre de los pueblos indígenas permitió la entrada del evangelio en sus pueblos. Por lo tanto, algunas de las reducciones indígenas que lograron los misioneros católicos no solo funcionaron gracias a la virtud evangelizadora de los curas, sino también a aquellas fuerzas adicionales que también administraban la vida de estas poblaciones. Los sujetos huían de un dispositivo de dominación para entrar directamente en otro, es decir, salían de la caucherías o huían de sus territorios para entrar en la misión. En ambos casos el marco discursivo común que calificaba al indígena como inferior racial y culturalmente, lo que permitió el control, vigilancia y castigo de sus cuerpos, mentes y, por lo tanto, de sus vidas. Esto terminó por reconfigurar profundamente las sociedades dominadas⁹⁰ y por lo tanto la hegemonía comunal, es decir las jerarquías y disputas políticas internas.

⁸⁹ Jean Jackson (1982) señala que a pesar de que los misioneros tienen una trayectoria vergonzosa, también es cierto que los colonos cometieron todo tipo de atrocidades y que en algunos casos los evangelizadores fueron durante mucho tiempo los más humanitarios. Por ejemplo, durante el auge del caucho, la presencia de los misioneros aminoró las depredaciones caucheras en la región amazónica de Papurí y se han encontrado cartas de curas oponiéndose a la venta de los indígenas como esclavos (Jackson, 1984 [1982]).

⁹⁰ A su vez, las plantaciones caucheras se vieron beneficiadas por el trabajo de los misioneros. François Correa explica que los procesos a través de los cuales las misiones religiosas concentraron a la población en aldeas, en la región del Vaupés, conformaron las fuerzas de trabajo que alimentaron la economía cauchera. Pero la misma dinámica del endeude, en la cual las misiones jugaron un papel central, se extendió a los posteriores procesos

Así, además de la dominación ejercida por caucheros y colonos, la dominación de las misiones católicas hacia las poblaciones indígenas prosigue durante la primera mitad de siglo XX y se fortalece en 1953, cuando el Estado colombiano decide formar un nuevo Convenio de Misiones como homenaje oficial al Concordato Vaticano de 1887. Víctor Daniel Bonilla señalaba en su texto *Siervos de Dios y amos de indios*, publicado en 1968 que,

[...] El Estado, porque por debilidad o incapacidad operativa, no ha hecho cumplir sus disposiciones indigenistas; al punto de ser violadas por los mismos ‘protectores de indios’. E, igualmente, por haberse desprendido de su responsabilidad para con aquellos compatriotas marginados, delegando en una institución respetable, pero confesional y exenta de vigilancia gubernamental, los poderes políticos y la administración de los escasos recursos económicos destinados a su servicio. Situación que hizo posible la instauración de un indigenismo misional, divorciado de los conceptos científicos; y la constitución de feudos independientes dentro de la República, contra los cuales han debido enfrentarse en la última década diversos organismos, con el deseo de restablecer la suprema autoridad gubernamental y garantizar las libertades individuales [...] (Bonilla, 1968, p. Prólogo)

Así se ratificó el control territorial de cerca de la tercera parte del país, especialmente en áreas habitadas por pueblos indígenas. Como sugiere Margarita Serje “[...] el mapa de los que fueron una vez los territorios salvajes que se entregaron para ser civilizados a las prefecturas y los vicariatos se asemeja enormemente al mapa de las actualmente llamadas ‘fronteras internas’, expresión con la que se resalta el sentido de frentes de expansión del proyecto nacional, por lo que uno de los aspectos centrales con las que éstas se caracterizan es precisamente el de la ausencia del Estado [...]” (Serje, 2011 [2005], p. 19). Por lo tanto, con el Convenio de Misiones se redefine nuevamente la margen.

En 1952 llegaron a la zona del Vichada los sacerdotes holandeses de la comunidad Monfortiana⁹¹, Alfonso Cuiper, Andrés Lizen y Germán Leister, quienes exploran el alto Vichada y consiguen llegar a Sunape. Las órdenes religiosas se organizaron en 11 vicariatos y 7 prefecturas apostólicas en un territorio de 861.000 km², más de las dos terceras partes del territorio nacional. Este convenio dio a los obispos católicos autoridad total sobre la educación de las regiones indígenas institucionalizando su dispositivo de poder disciplinario para la administración de la población indígena.

“La letra con sangre entra”: El internado como dispositivo de poder disciplinario

Cuando llegué por primera vez a campo en septiembre de 2004, ya había estudiado tangencialmente el papel de las misiones católicas en la dominación de los pueblos indígenas, pero no concebía la dimensión de la presencia de estos actores en el territorio. Cuando llegué al Resguardo Wacoyo, convivían con los indígenas un grupo de hermanas que

económicos que afectaron a la región, especialmente a la extracción de hoja de coca para la producción de cocaína, que afectaría a los pueblos indígenas en las décadas de los 80 y 90 (Correa, 1996).

⁹¹ La orden holandesa de Montfort ya había establecido dos puestos de misiones en la región del Vaupés (Patiño, 1974; Jackson, 1984 [1982]).

pertenecían a la orden de las Consolatas. Estas administraban un colegio que quedaba dentro del resguardo en el que se enseñaba el bachillerato tipo SAT, que es un bachillerato agropecuario para adultos. Para entonces existían conflictos entre algunos líderes indígenas y las hermanas de la Consolata pues los primeros querían que las monjas dejaran de administrar el colegio. Los sikuani afirmaban que las hermanas habían asegurado que no iban a interferir en la cultura indígena, pero que cada año fueron apropiándose más y más del colegio (Registro de Campo 28/10/2004). Los líderes propusieron que el colegio debía ser gestionado por los indígenas. De esta forma se aprobó en una gran asamblea que las hermanas de nacionalidad colombiana deberían permanecer, y se expulsó a las extranjeras. Además, se buscó la oficialización del colegio para legalizar el bachillerato y dejar de usar el sistema SAT (Calle Alzate, 2005).

Para 2004, en Wacoyo, además del colegio Kuwei, también existían las escuelas satélites en cada una de las comunidades. Ya entonces, en el resguardo había ocho comunidades y en cada una de las escuelas impartía clase un profesor o profesora indígena bilingüe, a partir del curso preescolar y hasta quinto de primaria. Cuando empecé a preguntarles a los profesores por qué habían llegado a ser docentes, me comentaron que habían estudiado en los internados de los misioneros católicos. Algunos me contaron que habían estudiado en el internado que llevaban los misioneros de Sunape, y otros en Santa Teresita del Tuparro. En Wacoyo, algunos profesores tenían una posición de poder y prestigio de la que no gozaban los demás comuneros, pero cuando fui a hacer trabajo de campo en algunos de los resguardos sikuani en el departamento del Vichada- Boponé, Awakuna Sepajibo y Kumariana- a mediados del mes de Febrero de 2005, registré lo siguiente en mi diario de campo, “[...] en los resguardos y comunidades que he visitado estos días en el Vichada no he tenido la oportunidad de observar la forma de operar de los capitanes. Siempre que he llegado a alguna comunidad, me ha recibido el profesor de la escuela, parece que es el encargado de recibir a los visitantes [...]” (Registro Diario de Campo 07/03/2005). Los profesores en los resguardos del Vichada también habían estudiado en los internados de los curas. Al igual que los profesores de los resguardos del departamento del Meta, muchos de ellos habían estado en los internados de Sunape, Santa Teresita del Tuparro y Piramirí. Se me presentó entonces la siguiente paradoja: fueron los internados dispositivos de etnocidio o por el contrario de ascenso social; las dos.

Baquero (1981) señala que el internado orientado por la Iglesia como sistema de evangelización y “civilización” para indígenas es de vieja data:

[...] En la ciudad de Santa Fe, a 16 de Mayo de 1576 años, los señores presidente y oidores de la Audiencia de S.M dijeron; que cuando por la conversión de los naturales, y para mejor se plantea en ellos la ley evangélica y para que aprendan las buenas costumbres y lean y escriban y vengán a la policía necesaria, se ha ordenado que en una casa que para este efecto se ha comprado, haya colegio de niños de la doctrina, hijos de naturales y sobrinos de los caciques y señores de la provincia de esta ciudad, y para ello es necesario un sacerdote [...]

(Groot, [1889-1893]1956, p. 755).

Como argumenté anteriormente, a mediados del siglo XIX, la Iglesia Católica ejercía soberanía sobre aquellos territorios marginados. Con la aplicación de la Ley 89 de 1890 y la Ley 72 de 1892, se configuraron una serie de dictaduras teocráticas y el internado, como dispositivo de poder disciplinario, se consolidó en un espacio donde los misioneros administran la vida de los niños y jóvenes indígenas. Álvaro Baquero (1981) señala que, según la información recogida durante su trabajo de campo, se sabe que durante los años de la Violencia⁹², exactamente en 1952, los padres Alfonso Cuypers, Andrés Lincen y Germán Leistre, todos holandeses, exploraron el Alto Vichada buscando un sitio para construir su internado. Humberto Fernández y Ramón Gaitán⁹³, un indígena Sikuni, guiaron a los misioneros hasta el sitio donde en la actualidad está la misión de Sunape (Patiño, 1974; Baquero Montoya, 1981). Baquero describió lo siguiente:

[...] Sunape fue construida a orillas del río Vichada, y se sabe que no había ninguna aldea indígena, por lo menos en tiempos recientes. Ramón Gaitán y la gente de su comunidad, unas seis familias, se radicaron en su vecindario, al otro lado de un caño que vierte sus aguas en el río Vichada, del localizado a 300 metros del Internado. Estos tumbaban monte y sembraban en las tierras que, por el Convenio de Misiones, le adjudicó a la Iglesia [...] (Baquero Montoya, 1981, p. 86).

Rosalba Jiménez Amaya⁹⁴, una intelectual sikuni narra lo siguiente sobre el mismo episodio:

[...] Más tarde mis familiares bajaron hasta el río Vichada y se establecieron en el punto llamado Irimisínae. Hoy es la finca Villa Fátima, sobre la carretera a Sunape, es la hacienda de un blanco. En esa época se llamaba Irimisíanae. Mi familia se encontró con un grupo que ya vivía ahí y formaron una comunidad grande [...] Estando nosotros ahí llegaron unos misioneros. No había carretera, sólo un camino. Eran los Monfortianos, que iban a fundar Sunape. Tal vez el nuestro fue el primer caserío que encontraron, porque estábamos cerca del camino. Ahí estaba Ramón Gaitán. El monseñor Kuiper, el padre Alfonso, ambos ya han muerto, venían bajando en un vehículo. Ellos no eran personas de esta tierra, seguro eran venidos del otro lado del mar. Mis familiares huyeron a la selva. Nunca habían visto un carro. Sin embargo Ramón Gaitán había estado con los blancos por allá en San Pedro⁹⁵. Había visto cosas y sabía unas palabras de español. Los misioneros conversaron con él y lo convencieron para que bajara con ellos hasta el río Vichada, porque iban a explorar el territorio para fundar una misión. Le explicaron que venían a educarnos, a nosotros los indígenas. Que fundarían una escuela y un pueblo indígena, que nos darían de todo [...] Ramón se fue con los misioneros. Más tarde regresó. Siempre, entre los Sikuni, sale uno a explorar un nuevo territorio y luego vuelve a convencer a los demás. Mi madre cuenta que ellos tenían sus

⁹² La Violencia se refiere a uno de los periodos más sangrientos de la historia de Colombia. Entre 1949 y 1965 la guerra entre liberales y conservadores. Profundizo sobre este periodo en el apartado “La Violencia” en el Capítulo 3.

⁹³ La figura de Ramón Gaitán es muy importante para los sikuni de esta parte del Vichada. Como profundizaré en el Capítulo II, según lo narrado por Benicio Errenumá uno de los compañeros Sikuni con los que compartí durante mi última fase de campo en 2012 y 2013; Ramón Gaitán es considerado como el “gran cacique” el auténtico *pematakapoponanenü*.

⁹⁴ Rosalba Jiménez Amaya se autodefine como: lideresa indígena Sikuni, asesora, lingüista e investigadora intercultural

⁹⁵ Rosalba Jiménez narra al inicio de su relato que Ramón Gaitán era el jefe de un caserío en San Pedro de Arimena conocido como Matanegra. Que era descendiente de la danta y que tenía relaciones de compadrazgo con “los blancos” (Jiménez, 2010 [1991]). Tanto Rosalba Jiménez como otros sikuni con los que converse afirman que Ramón Gaitán también fue guía de la petrolera Trocco, compañía que abrió la carretera hasta Puerto Carreño.

cerdos y sus conucos en Irimisíanae cuando pasaron los curas. Ramón Gaitán dijo que debíamos seguir a los curas hacia oriente y tuvieron que abandonar los conucos y los cerdos. Dice mi madre que ellos vivían bien, tenían plátano y yuca. No pasaban hambre. Se establecieron en las cercanías de la misión de Sunape. En nuestra lengua llamamos sunape a cierta hierba de la sabana [...] (Jiménez, 2010 [1991], p. 176).

La misión de Sunape se constituyó, en virtud del Concordato de 1887, como parte de la Prefectura Apostólica del Vichada y fue confiada a las misiones Monfortianas de la Compañía de María el 7 de abril de 1956 y a Monseñor Emiliano Pied (Patiño, 1974). Entonces se inició el proceso de evangelización de los pueblos indígenas de la zona, y se creó un internado para niños. Como señalé, los curas tuvieron problemas evangelizando a los sikuani por su seminomadismo.

En una entrevista realizada a Monseñor Alfonso Cuypers, el misionero narró lo siguiente sobre su llegada al Vichada⁹⁶.

[...] Lo primero que hicimos fue un proyecto de viaje que consistía en recorrer todo el Vichada y buscar los ríos más poblados y más accesibles en previsión de futuras fundaciones. En ese año, la Dirección Nacional de Censos interesada en el proyecto de los misioneros, nos invitó a realizar el censo de todos los indígenas y blancos del territorio. Acepté sobre todo para disponer de los medios para el viaje. Ellos dieron un jeep y dos motores Johnson de 25 CV, y provisiones y medicinas necesarias para medio año de viaje e igualmente algunos regalos para los indígenas. Partimos de Villavicencio el primero de octubre de 1950, fiesta de Santa Teresita, Patrona de las Misiones [...] En un primer tramo de viaje llegamos hasta los afluentes del Vichada. Dejamos el carro y nos dividimos en dos grupos: El P. Emiliano y el P. Germán recorrían los afluentes de la margen izquierda y el P. Andrés y yo los de la margen derecha, y al final nos encontramos en la cabecera del Vichada [...] (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, pág. 130).

Para los misioneros, la tarea no era fácil, por lo que aplicaron un método para fundar los puestos de misión. Para el Padre Cuypers,

[Hay que...] fundar donde no hay nadie. Esto lo deduje de la experiencia, pues en el Vaupés tuve problemas con la fundación de Santa Teresita con el Capitán de los indígenas de la primera tribu allí presente quien decía: la tierra es nuestra, el Padre es nuestro, la misión es nuestra y amenazaba con veneno a otras tribus que querían vivir cerca de la misión. Por eso es mejor fundar donde no hay indios; después ellos vienen y nadie puede hacernos reclamos [...] Al principio es difícil. Se hace un rancho en el monte, se busca unos indígenas para que ayuden a construir las primeras casas. Durante los primeros meses se sufre bastante [...] En toda misión se construyen escuelas, la iglesia, el Internado y alrededor las casas de los indígenas que después vienen a la fundación. Nunca se pueden meter dos o más tribus. Deben quedar lejos una de la otra porque no se entienden bien de tribu a tribu, sino solo entre familiares [...] (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, p. 130).

En el relato de Monseñor Cuypers vemos que los sacerdotes habían tenido problemas con un jefe indígena cuando se establecieron en el Vaupés, por lo que no quisieron repetir la experiencia en el Vichada implantándose donde “no había indios”. De su relato podemos obtener información con respecto a las tensiones que había entre diferentes pueblos

⁹⁶ Los misioneros tendrán problemas para fundar la misión por los altercados con las guerrillas liberales de Guadalupe Salcedo y Dumar Aljure pero trataré este aspecto en el capítulo 3.

indígenas en torno a la misión. El jefe indígena amenazaba a aquellos pueblos que se acercaran a la misión pues estaban invadiendo su territorio. Fue así como en 1953 los curas fundaron la primera misión sobre el río Vichada en la desembocadura del río Muco. Este puesto se denominó Sunape, nombre de un tipo de gramíneas que abundan mucho en esa región (Patiño, 1974). En un principio se montaba una rancho utilizando mano de obra indígena y después el resto de edificaciones. Precisamente como había tensiones entre los diferentes grupos indígenas los sacerdotes recomendaban no juntar a más de un grupo.

Según el relato de Rosalba Jiménez Amaya,

[...] Cuando empezó la educación la gente no sabía qué era una escuela. Los misioneros recorrieron las comunidades en un camión. Los convencían de que mandaran a sus hijos, aunque la gente no entendía gran cosa fuera de que los niños les iban a dar chinchorro⁹⁷, mosquitero y también ropa. Con esa idea se subían al camión los futuros estudiantes, niños y niñas de ocho años en adelante. Otros no querían saber nada de eso y cuando oían que se acercaba el camión de los misioneros huían a la selva [...] (Jiménez, 2010 [1991], pp. 176-177).

En el relato de Rosalba vemos que los indígenas percibían las mercancías entregadas por los curas como regalos y por tanto se acercaron a la misión, otros optaron por huir a las selvas. En esto coincide con lo descrito en los datos de campo de antropólogas y antropólogos que coincidieron con los misioneros durante sus trabajos de campo. María Cristina Alzate Posada y Miguel Ángel Meléndez Lozano (1982)⁹⁸ describieron el proceso de evangelización, sedentarización y transformación de un pueblo indígena Masihuae, por las Hermanas de la Comunidad de la Madre Laura quienes llegaron al Casanare en 1973. Alzate y Meléndez (1982) señalan que, para 1980, los Masihuae ya llevaban ocho años de convivencia con las religiosas de la Comunidad de la Madre Laura, en el sitio por ellas denominado San José de Ariporo. Según los autores, las misioneras narraron cómo durante los primeros meses de su estadía, el contacto con los indígenas fue escaso y que lo único que los atraía hacia ellas eran los objetos que estas obsequiaban. Después de que el indígena obtenía algún objeto, inmediatamente se iba. Un ejemplo más de cómo la necesidad de los indígenas por obtener mercancías, y bienes que traían los misioneros, facilitaba su tarea ya que, al poseer las herramientas, van a exigir a cambio, por una parte, la fuerza de trabajo indígena, y por otra, su fe.

Asimismo, Baquero (1981) señala que en 1979, cuando realizó su etnografía, el Internado de Sunape continuaba siendo, además de un centro educativo, un sistema económico, aunque no con la fuerza e incidencia de las décadas pasadas, pero que aún mantenía un poder comercial y económico considerable. La dirección de aquel entonces 1979 suspendió

⁹⁷ El chinchorro es como se le denomina a una hamaca en forma de red utilizada en los Llanos Orientales.

⁹⁸ En *Autoridad y poder entre los masihuae* hacen trabajo de campo entre julio y diciembre de 1980, en una comunidad Masihuae/cuiva en la localidad de San José de Ariporo, entonces intendencia del Casanare. Cuando los estudiantes de antropología llegaron a campo, se percataron de que había una misión de la Madre Laura en las inmediaciones del asentamiento indígena

totalmente las fiestas navideñas para los indígenas. En esa época, la principal actividad era la ganadería. Esta creció a ritmo acelerado en los últimos años. La misión de Sunape continuó comprando el poco arroz que con mucho esfuerzo producían los indígenas, por lo que también era un fuerte competidor para los comerciantes de la región, ofreciéndoles en préstamo el empaque de fique. Baquero (1981) quien señala que los Monfontianos resolvieron, en parte, el problema de atraer al indígena mediante el regalo, truco ampliamente utilizado por la Iglesia desde los primeros tiempos de su llegada al Llano. El regalo lograba sujetar al indígena al crear relaciones de dependencia con los artículos del blanco. Muchos de los indígenas con los que Baquero se entrevistó manifestaron que los curas hacían grandes fiestas en las que se les repartían regalos.

[...] Antiguamente se acostumbraba organizar en Sunape grandes fiestas. El calendario escolar iba de marzo a diciembre y se retenía a los niños para las navidades. Venía gente de Bogotá y se concentraba tan cantidad de indígenas, atraídos por el festín, que a veces tenían que matar hasta ocho reces (se observa cómo la retención de los niños era utilizada para atraer al Internado a sus padres). Como los padres de familia no entendían el papel de la educación, los misioneros requerían los servicios de indígenas bilingües para poder explicar la necesidad de mandar los niños a la escuela [...] Paulatinamente, los Monfortianos se fueron imponiendo en la región y los indígenas empezaron a convivir con la misión [...] Los regalos lentamente fueron surtiendo efecto. Los Guahibo y Piapocos aprendieron a vestirse como el 'blanco', con ello vino la necesidad de la ropa y del jabón para lavarla. Los instrumentos de trabajo metálicos (hachas, machetes y cuchillos) que aunque los conocían por adquirirlos ocasionalmente a comerciantes inescrupulosos, fue solo con la presencia de los misioneros y de su almacén, que funciona desde entonces al lado del Internado, tuvieron los indígenas la oportunidad de adquirirlos mediante el "adelanto" [...] (Baquero Montoya, 1981, p. 84-85).

Para Baquero (1981), la infraestructura material que llevaron los curas a Sunape benefició más al colono 'blanco', pues era parte de su cultura. De alguna forma, la presencia de los curas le solucionaba la dependencia del comerciante usurero para la adquisición de herramientas, comestibles, gasolina, y además le permitía recibir servicios tales como transporte, salud y, el más importante, educación para sus hijos.

Según uno de los interlocutores del antropólogo, el almacén de la misión mantenía a los indígenas aislados de la realidad nacional porque se les vendían las cosas sin equilibrio de precios de compra y venta. A su vez el autor denunciaba que en Piramirí se había desconocido por completo la sociedad y la cultura "guahibo", sometiéndola a una relación de subordinación en todos los órdenes. Para atraerlos a la misión, como en el caso de Sunape, se les hacían regalos o se les vendían artículos simbólicos, se hacían fiestas donde se repartía comida. La forma en que los indígenas terminaban pagando estos "regalos" era a través de obedecer las disposiciones del misionero, participando en los ritos y sacramentos, que según verificó el antropólogo, no comprendían (Baquero Montoya, 1981). No considero que este tipo de intercambio sea del todo una relación clientelar pero si una relación de reciprocidad asimétrica en la que los curas usaban su influencia y recursos para ofrecer protección y beneficios a los indígenas. Estos últimos retribuían a los misioneros a través de la prestación

de servicios personales, asistiendo a sus ritos o permitiendo que sus hijos entraran en los internados.

Aunque algunos indígenas entablaron relaciones de reciprocidad asimétrica con los curas, algunos se resistían a ir a los internados. Por ejemplo Benicio Errenumá, un líder sikuani originario del Vichada pero que actualmente vive en Wacoyo, me comentó que en las comunidades los ancianos se oponían a que se llevaran a los niños y niñas a los internados. Benicio expuso lo siguiente: [...] *el otro día mi cuñado Anselmo me estaba contando que el estudio era prohibido por algunos viejos en los caseríos, Él me dijo que los viejos les decían, “bueno, van a venir los curas” y ellos se escondían. Para que no se los llevaran los curas [...]* (Entrevista a Benicio Errenumá 04/02/2013).

Algo similar es relatado por Rosalba Jiménez,

[...] La primera vez que vinieron a recoger a los niños mi madre acababa de darme a luz. Estaba retirada, conmigo en brazos, en la casita donde la madre guarda la dieta⁹⁹. Debajo de su mosquitero escondió a mis hermanos. Pero dos se escaparon de ahí y se los llevaron los misioneros. Más tarde se llevaron a mi hermana. Yo estaba pequeña. En la casa estaban cocinando el yare¹⁰⁰. Yo salí corriendo para agarrar a mi hermana, para impedir que se la llevaran. Tropecé con la olla y me quemé la pierna. Me echaron jugo de caña para aliviar el dolor. Para mi padre fue muy duro que se llevaran a mi hermana porque ella estaba muy pequeña para salir de la casa. A mí, que era más pequeña todavía, también me iban a echar al camión pero me escabullí [...] (Jiménez, 2010 [1991], p. 177).

Así, después de los primeros misioneros holandeses, llegaron a la misión el Padre Medardo Rodríguez y el Padre Romero, colombianos que, según Baquero, mediante una combinación de paternalismo y de comercio continuaron con las fiestas y el “adelanto”, con el fin de endeudar a los indígenas y estimular con ello la producción de arroz (Baquero Montoya, 1981). “[...] Los indígenas para adquirir artículos del ‘blanco’, buscaban un adelanto, que consistía [para 1964] en unos 1.500 pesos colombianos en mercancías de almacén. Si el préstamo era cumplido en el pago de la deuda se le podía adelantar de 500 pesos a 6000 pesos en efectivo [...]” (Baquero Montoya, 1981, p. 86). Como expliqué, desde mi punto de vista, más que un paternalismo comercial, lo que había era una relación de reciprocidad asimétrica entre algunos miembros de las comunidades indígenas y los misiones, donde una vez más la relación entre “blancos” e indígenas estaba atravesada por el acceso a bienes escasos y mercancías a cambio del sometimiento y obediencia a las disposiciones de la misión.

⁹⁹ Los sikuani solían usar una casa para la menstruación y los partos llamada *yapulibo*.

¹⁰⁰ El yare es una bebida preparada con el jugo toxico que se extrae de la yuca brava.

Pablo Emilio Gaitán también estuvo en un internado, pero en el departamento del Vaupés¹⁰¹ porque su padre era capataz en una cauchería, como describí anteriormente. En palabras de Pablo,

[...]Para llevar a los niños los curas traían ropa, traían confites¹⁰², y así como para que la gente pues aceptara la ida allá ¿no? Pero los que ya experimentaban un año, dos años, esos ya se iban voluntariamente. Los que nunca habían probado se escondían porque les hablaban los que venían que era así, tal cosa, entonces les daba miedo entrar con los curas y todas esas cosas, muchas diferencias en la forma de vivir. Y ahí internamente nos poníamos a hablar la lengua unos como otros. Si lo pillaban hablando en lengua los mandaban traer y les decían que tenía que hablar todo el mundo en español. Uno por miedo seguro para que no hablaran de ellos y otro para que no planearan las huidas, otro para que no planearan las trampas o alguna cosa o al fin era totalmente para cambiarlos de la lengua al español [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Luz Marina Castro Agudelo y Renán Vega Cantor (1989) señalan que el mecanismo del regalo fue muy importante para que los misioneros atrajeran a los indígenas, pero que no fue suficiente. Por esto, según los autores, se hizo indispensable para la misión buscar nuevos instrumentos de vinculación con las comunidades.

[...] Entre éstos sobresalió el papel del intérprete bilingüe como forma de acercar a los dos mundos: el de la misión y el de la comunidad guahiba [...] El primer efecto de este contacto se puso de presente en que por primera vez se generalizó el uso de la ropa entre los indígenas. Luego vino el uso de los instrumentos de trabajo y de otros elementos propios de la cultura occidental. Todos estos elementos eran adquiridos en la tienda de la misión mediante el sistema de “adelanto” [...] (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989, p. 10).

Según lo señalado por Castro y Vega (1989), los sacerdotes continuaron con los métodos de “fiesta” y “adelanto”, mientras de forma simultánea vinculaban a los indígenas al trabajo agrícola, estimulando entre las comunidades la producción de arroz. Sobre este punto, Baquero (1981) narra que, para los primeros años de la década de 1960, la misión compraba toda la cosecha de arroz de la región. Con tal fin adquirieron una falca motorizada de 7 toneladas, un camión de 5 toneladas, y fletaban otros para transportar a Villavicencio el grano. También se sacaba cacao procedente del Guainía, aprovechando la navegación del río Cegua, que prácticamente unía el río Vichada con el Guaviare. En esta época, la misión contrataba más cotereros, los salones de clase y todo espacio disponible, incluyendo la capilla, eran utilizados como depósito para el grano.

Para Baquero (1981), cuando el padre Romero estuvo de director del internado, inició la ganadería utilizando las 20.000 hectáreas que poseía la misión. Aprovechó el crédito dado por el almacén a los colonos de la región para que, cuando carecieran de liquidez, pudieran pagar la deuda con ganado. El Internado trajo consigo profundas transformaciones en la vida socio-económica de la región. Por un lado, se convirtió en el mayor comprador de arroz y artesanías de los indígenas, al mismo tiempo que los endeudaba a través del almacén,

¹⁰¹ En 1914, la orden holandesa de Monfort estableció dos puestos en el río Papurí, en Colombia, y, en la década de 1940, los javerianos de la orden Yarumal instalaron la Prefectura Apostólica (Jackson, 1984 [1982], p. 52)

¹⁰² Confites significa caramelos

insertándolos parcialmente, pero en mayor profundidad, en la economía de mercado de la sociedad dominante (Baquero Montoya, 1981; Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989).

En el internado, al niño se le inculcaba el olvido de sus costumbres vernáculas por considerarlas inmorales y socialmente primitivas. Así, cuando los niños salían de los internados ya estaban permeados por una serie de elementos culturales ajenos a su identidad e imbuidos de aspectos negativos de la “cultura occidental”. Por otra parte, en el interior de la misión se impulsaba el desconocimiento de las autoridades que en ese momento existían en las comunidades por lo tanto también hay cambios en la hegemonía comunal. Los misioneros solían nombrar capitanes o jefes a su antojo para romper así con los mecanismos ancestrales y propios que regulaban las relaciones de poder internas entre los pueblos indígenas (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989). “[...] Al respecto un indígena era bastante elocuente cuando afirmaba que al padre no le gustaba que en las comunidades hubiera un capitán que organizara reuniones de indígenas¹⁰³ [...]” (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989, p. 11). Como señalé anteriormente, esto es propio de un sistema colonialista en el que los grupos dominantes que ejercen soberanía, crean élites dentro de los dominados para que cumplan el papel de intermediarios (Gledhill, 2000 [1999]); y de alguna forma nos permite hacer una conexión entre el proceso hegemónico regional y cómo éste influye en los procesos hegemónicos comunales.

Por lo tanto, la misión como dispositivo disciplinario funcionaba como un espacio en el que la cultura indígena y sus patrones culturales particulares eran sustituidos por pautas culturales occidentales. Los niños eran manipulados o sacados a la fuerza de sus comunidades para ser “humanizados” en los internados. En la misión la vigilancia ejercida por los curas fue desobedecida y cuestionada por los indígenas. Las prácticas de los misioneros no solo crearon resistencias entre los indígenas en el plano material, sino también en el discursivo.

Desde el punto de vista de los indígenas, hay varias versiones de cómo era la vida en las misiones. Como señalé anteriormente, muchos de los habitantes de Wacoyo, y en especial los líderes y profesores de las escuelas, fueron alumnos de los internados. Una noche de verano, durante mi último trabajo de campo, estuve charlando con Eduardo Aldana, un hombre sikuani originario del Vichada, que estuvo estudiando durante 5 años en la misión de Sunape con los misioneros, “los curas católicos”, como se refiere a ellos Eduardo. Él fue capitán de la comunidad de Walabó I durante un tiempo y actualmente desempeña algunas funciones como líder. Para Eduardo, cualquier religión es buena, y su discurso frente a la acción de los curas es positivo, a diferencia de lo que expresan otros líderes y comuneros.

¹⁰³ Testimonio de un maestro bilingüe de Santa Teresita del Tuparro en 1985 publicado por (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989).

Eduardo narró lo siguiente, “[...] Yo nací a tres horas de donde quedaba la misión en un punto de Wanape para abajo, de donde vienen los Toqueche¹⁰⁴, de por ahí. Yo estudié ya grande, a los nueve años empecé el kínder [...]” (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13). Desde el punto de vista de Eduardo Aldana, los curas mejoraron la calidad de vida de los indígenas. “[...] los curas eran la estrategia, como enseñaban la educación pero también la religión [...] De todas maneras no es malo porque pues nos cambiaron algunas actitudes [...]” (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13). Según él, los curas nunca les prohibieron hablar la lengua, pero en los otros testimonios que escuché, todos señalaron que hablar en lengua estaba completamente prohibido. En el internado de Sunape donde Eduardo Aldana vivía, había internados 100 niños y 100 niñas.

[...] los niños tenían un dormitorio y aparte las niñas tenían su dormitorio, y luego había un comedor bien grande y una cocina grande y abajo una despensa bien grande y allá al otro lado la capilla. Ya aparte estaba la zona donde dormían los curas y los otros profesores. También habían seis salones [...] Nosotros en esa época no vivíamos en comunidades. En esa época para un padre de familia era muy difícil tener la disponibilidad de un carro, pero los curas si la tenían, entonces ellos usaban dos Toyota y una camioneta. Cogían desde la misión del Sunape en el Vichada y se devolvían hasta por ahí hasta un punto que nosotros llamamos “La virgen”. Y desde ahí se devolvía y recogía a unos blancos [...] En el Internado había blancos, sikuani y piapoco, del río vichada para arriba es puro piapoco, y por la carretera de para arriba por toda la vía de Sunape eso era puro sikuani y del otro lado, puros blancos, lo que es “la virgen”, “la zulía”, “cuatro aces” [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Pablo Emilio, por su parte, señaló lo siguiente sobre el internado en el que él estudió en el departamento del Vaupés,

[...] un día cualquiera de Mitú salían a recoger los curas en botes pero grandísimos donde metían 100, 90, 150 muchachos para llevarlos a estudiar al Internado María Reina que era el centro de estudio donde se reunían 800, 900 alumnos con kínder, que es preescolar hoy en día, primero, segundo, tercero, cuarto y quinto. Ahí era el Internado María Reina con mucha gente [...] A los niños eso [...] los cogían de una vez a la fuerza. Hay mucha gente que se volaban¹⁰⁵ por allá y les tenían miedo allá de todas maneras nos prohibían hablar la lengua. Yo como nunca hablé lengua allá, sino hablé el español. O sea cuando se llevaban los niños por allá muchos se volaban de allá por los cambios culturales que tenían cada uno en su pueblo, en su caserío, si porque allá hasta al comida en fila, que por la noche el rosario, que por la mañana misa que a tal hora formación al desayuno, formación, al almuerzo formación, comida formación, todo el tiempo a base de pite y corra. Las tareas o sea en ese tiempo se manejó, yo alcancé todavía a mirar y a escuchar que decían que “la letra con sangre entra” [...] Ellos antes eran curas capuchinos, pero cuando yo llegué en 1962 precisamente llegaron fueron los Javerianos al Internado María Reina. Primero estuvieron los Monfortianos con los Jesuitas, luego ellos se fueron y llegaron los javerianos que hoy en día todavía están allá con su monseñor [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Del relato de Eduardo me gustaría rescatar la segregación por sexos que había en el internado. Una segregación que no era común en los espacios habitacionales sikuani donde toda la familia comparte un mismo espacio para descansar. Entre el pueblo sikuani la división sexual empieza a partir de los 5 años cuando se restringe la

¹⁰⁴ Se refiere a la Familia de Benicio Errenumá

¹⁰⁵ “Se volaban” quiere decir que los indígenas huían.

participación de niños y niñas en espacios de socialización considerados como masculinos o femeninos (Calle Alzate, 2010). Tanto Eduardo como Pablo Emilio describen como los curas buscaban a los niños en vehículos motorizados ya fuese por tierra o por río. Dice que eran llevados por la fuerza y que por lo tanto muchos de ellos huían, esto coincide con los relatos antes citados de Benicio Errenumá y Rosalba Jiménez. También hace referencia a la disciplina a la que eran sometidos los pequeños, había que seguir rutinas estrictas como la formación, el rezar el rosario, dormir a horas determinadas entre otros. También señala que a los niños se les prohibía hablar su lengua materna.

En el manuscrito redactado por Pablo Emilio¹⁰⁶ y José Antonio Yepes narran que “[...] En 1962 Pablo Emilio es recogido por unos misioneros Javerianos, en el Vaupés y es llevado al Internado central, que había en Mitú [...] la eclesiástica estaba dirigida por el excelentísimo Monseñor Eriberto Correa Yepes, al que más tarde lo reemplaza Monseñor Belamino Correa, su sobrino [...]” (Gaitán & Yépez Casolua, 1999). Pablo Emilio me contó que al Internado iban llegando grupos de niños indígenas que se agrupaban de acuerdo a la lengua.

[...] eso se amontonaban por lengua ¿sí?, puinave, curripaco, pero había gente que hablaban el tukano, barasana, guanano. Uno solo hablaba hasta 5 lenguas. ¡Esos vaupeceños son tremendos! El cubeo era como más fácil y fue el que se dejó mestizar más rápido y con ellos yo congenié. Y yo, como del grupo de los mestizados. Allá me trataron como mestizo pero porque no les presentaba ninguna lengua no y era muy diferente. Imagínese de por aquí a allá que todavía no había hablado la lengua¹⁰⁷. ¿Qué pasó?, a mí me preguntaron, va para kínder o para primero, a mí me pareció muy difícil decir ‘kínder’. Nunca había escuchado esa palabra entonces a mí me pareció más fácil decir ‘primero’. ‘A listo entonces al grupo primero’ dijeron los curas. Y eso si allá había ropa, zapatos, tenis, cuadernos, lápices [...] Allá a uno le daban la ropa. En primera instancia la ropa, el calzado, y el cuido, que eran las cosas del aseo. Entonces ya comenzaban los profesores, no curas ni tampoco hermanos monjes, sino seglares común y corriente. Ellos eran los que enseñaban y había una tal hermana, una monja que enseñaba también pero por allá en cuarto y quinto. Gente que ya metían la teología, la gente avanzada. Entonces yo entré en primero y como me había dado unas nociones ya de lectura y unas vainitas pues en junio me pasaron a segundo. O sea en un año fue kinder, primero y segundo [...]” (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

El relato de Pablo da cuenta de la diversidad cultural que había en los internados por los niños venían de diferentes pueblos indígenas de la Amazonía. En su discurso se reproduce la clasificación de los curas entre indios “dóciles” e indios “rebeldes” al calificar a los cubeo como “fáciles de mestizar”. El relato de Pablo ilustra esos momentos en los que el discurso de los subalternos aparecen discursos propios de los sectores dominantes. También expresa que él no era considerado como indígena al no tener una lengua materna por lo que se

¹⁰⁶ Pablo Emilio es llevado al internado después de pasar un tiempo en la plantación cauchera como describí en el apartado anterior. Según Jean Jackson (1982), quién ha investigado sobre la región del Vaupés, en la época del máximo auge cauchero, desapareció toda influencia misionera. Pero en la década de los 20 y 30, la importancia del caucho empezó a decaer y las misiones católicas reiniciaron su quehacer habitual (Jackson, 1984 [1982]).

¹⁰⁷ Como Pablo Emilio viajó desde niño al Vaupés, no sabía hablar en sikuni. Él aprende la lengua cuando regresa a Wacoyo en los años 70.

relacionaba más con aquellos niños que los curas y él mismo consideraban como “menos indígenas”.

El internado se convirtió así en el medio más eficaz para evangelizar y educar a los indígenas. Esto se tradujo en la desadaptación del indígena de su medio social y geográfico. Una vez fundada la misión de Sunape, se le encargó al Padre Cuypers fundar la misión de Santa Teresita sobre el Vichada Bajo, lo que tuvo lugar en 1958. Para los años 70 era el internado más grande después del de Puerto Carreño, que para entonces contaba con 250 alumnos. En una entrevista, el Padre Cuypers, afirmó que en 1974 había 215 alumnos en Santa Teresita entre indígenas y colonos. “[...] Seis hermanas de la sabiduría trabajan con entusiasmo y consagración apostólica [...]” (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, p. 131). Finalmente, el 19 de abril de 1969 se inició la fundación de la misión de Piramirí, que en lengua tucano significa pez pequeño.

En el caso de la fundación de Piramirí, el Padre Cuypers señaló lo siguiente:

[...] Cuando renuncié al cargo de Perfecto en 1969 había quedado con la preocupación de una tribu de indios bastante nómadas y en condiciones de vida muy inferiores a las del resto de las tribus indígenas. Ya había hecho ensayos de llevarlos a Santa Teresita, pero los niños fueron despreciados por los otros indígenas. Pues esta tribu vive en la selva, no construye, se alimenta de los frutos del monte; cuando la fruta se acaba emigra a otro sitio. Cortan hojas de unos árboles y duermen en el suelo. Por este motivo quise fundar un puesto de misión especial para ellos que se denominan Cuibas, pero son una sección de los Guahibos cuyo idioma hablan con algunas diferencias¹⁰⁸. En abril de este año [1974] comenzó a funcionar el Internado con 50 alumnos, todos indígenas; se cuenta con la eficaz colaboración de dos hermanas de la Sabiduría y una profesora indígena bilingüe que ayuda sobremanera a las Hermanas [...] (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, pág. 132).

Este internado estaba localizado en las cabeceras del río Tuparro, en las cercanías del caño Marra, dentro de la entonces reserva de Santa Teresita, junto a un caserío indígena que tiene el mismo nombre. En un censo realizado por la misión en 1976, entre las diferentes comunidades de la región, hablaban de la existencia de 15 familias y aproximadamente 450 personas. La misión estaba situada a una distancia de 8 a 12 kilómetros entre todas las comunidades, unidas por caminos transitables en jeep, que facilitaban el acceso de los misioneros.

Baquero (1981) citó el siguiente testimonio de un misionero: “[...] el fin Nuestro es más que todo la educación y formación moral y que los conocimientos en ciencias vienen en segundo plano [...]” (Cuaderno de actas de reuniones del Internado de Piramirí 1975-1978 en Baquero Montoya, 1981, p. 91). Este testimonio no dista mucho de lo expuesto por el Padre Cuypers, quien señalaba que la labor misionera era la evangelización y la civilización.

¹⁰⁸ La descripción que hace el Padre Cuypers de los Cuiva en esa entrevista realizada en 1974 es similar a lo descrito por los antropólogos - Reichel-Dolmatoff, 1944; Kirchhoff, 1948; Rivet, 1948; Wilbert, 1956,1957; Lucena Salmoral, 1970; Metzger, 1968; Morey, 1968, 1970 - desde mediados del siglo XX, sobre los que profundizaré en el Capítulo III.

[...] Para nosotros, lo principal es la evangelización y la vida eterna. Yo considero siempre que son dos cosas que debemos hacer: la civilización y la evangelización. Claro, dejarles las costumbres que ellos tienen siempre y cuando no sean inmorales. Pues cómo no oponerse a que entierren vivos a los niños o al trato de inferioridad respecto a la mujer [...] (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, p. 132).

Niños y niñas desobedientes: el cuestionamiento del poder misional

Baquero (1981) dedica una parte de su investigación al internado. Para el antropólogo, la huida de los estudiantes fue un problema permanente, en el establecimiento educativo, donde la tarea principal es la de evangelizar al indígena. En este caso me parece útil la aportación de James Scott (1990) sobre la resistencia en la vida cotidiana¹⁰⁹ donde las pequeñas desobediencias del día a día son los detonantes de los posibles cuestionamientos sobre el poder. De alguna forma, cada acto de rebeldía o desobediencia de los internos puede interpretarse como formas de protesta (Scott, 2000 [1990]).

Algunos de los indígenas optaban por escaparse. Según el testimonio de un profesor bilingüe del Tuparro y la Pascua, recogido en 1986 (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989): cuando un miembro del internado escapaba, era perseguido en los vehículos de la misión y conducido al internado por la fuerza. Para que no intentara escapar de nuevo, se le reprimía castigándolo o rapándole la cabeza, como muestra palpable de la supuesta falta cometida y para que se avergonzara ante sus compañeros.

En este sentido en el internado como dispositivo de dominación, los cuerpos de los niños y niñas adquieren una dimensión política pues es allí donde se vive y se transmite el poder misional. Los sacerdotes precisaban de cuerpos ajustados a para su proyecto evangelizador y “civilizatorio”, es decir, que correspondieran a un orden social, moral y político. Los niños indígenas debían ser sumisos, obedientes, aceptar la evangelización sin resistencia alguna. En el internado los sacerdotes vigilaban que los niños y niñas indígenas no se salieran de ese orden establecido. Sin embargo, esta vigilancia era desafiada cuando los indígenas escapaban del internado, desafiando la autoridad sacerdotal. La vigilancia se convierte en castigo, sobre todo cuando las personas cuestionan el estatus quo. Como una expresión de la economía del poder¹¹⁰ (Foucault 1999 [1975]; para los sacerdotes era más efectivo castigar a esos infantes y jóvenes díscolos antes de integrarlos nuevamente en el dispositivo y mantenerlos bajo su vigilancia. El castigo se materializaba a través del ejercicio de la violencia sobre los cuerpos, de los niños y niñas indígenas, es decir, a través de una política

¹⁰⁹ James Scott, analiza la resistencia campesina cotidiana y señala que las formas de lucha o movilizaciones de masas no se perciben como opciones viables, simplemente porque resultan demasiado peligrosas por el respaldo que reciben tanto de las clases dominantes como del Estado (Gledhill, 2000 [1999]; Castro Domingo & Rodríguez Castillo, 2009). El autor, en *Weapons of the weak* (1985), demostró como los campesinos resisten – a través de rumores, calumnias, pequeños incendios y hurtos- la marginación que conlleva la agricultura capitalista a gran escala (Lewellen, 2003).

¹¹⁰ Foucault (1994) se refiere a la “economía del poder” cuando sugiere que a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, surge un nuevo tipo de ejercicio de poder. Para Foucault en ese momento se percibió que para la economía del poder era más eficaz y más rentable vigilar que castigar.

punitiva del cuerpo (Foucault 1999 [1975]). En este sentido los curas desarrollaron tecnologías corporales para castigar. Por eso se les rapaba la cabeza, o se les ponía en el patio de rodillas sobre granos de maíz y con ladrillos en los brazos, eran sometidos a trabajos forzados bajo el sol animoso y el calor abrazador. Pero además el castigo se ejercía de forma pública, así, los curas efectuaban una teatralización del castigo, ejercían esa misma violencia sobre los otros niños y niñas que veían en el castigo de su compañero o compañera lo que le esperaba en caso de que desobedeciera las reglas.

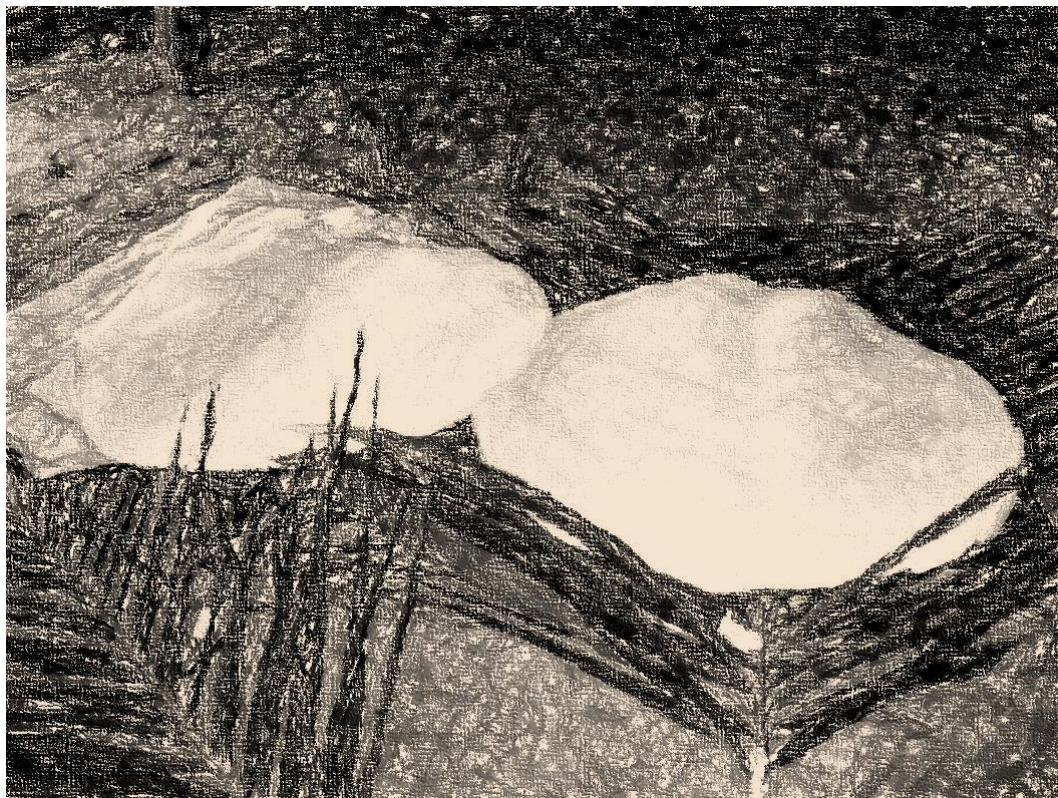
La desobediencia de algunos de los niños y niñas indígenas hacen parte de las memorias de los sikuani que acudieron a los internados. Según el relato de Rosalba Jiménez,

[...] Una vez en el internado los niños sufrían por la comida que les daban, la disciplina, muy diferente de lo que hacemos nosotros, los horarios para todo, la represión. Los padres visitaban a los niños en los internados pero a escondidas porque estaba prohibido. Les llevaban casabe¹¹¹, mañoco¹¹², pecado ahumado, harina de pescado. También bachacos¹¹³ cuando era el tiempo se su vuelo. Esas comidas eran una alegría para los niños, porque en la misión comían cosas raras para ellos. Más tarde los misioneros tuvieron que autorizar las visitas pero las limitaron a una hora. Muchos niños se fugaban. Tres o cuatro de la misma familia, hermanos, primos, se ponían de acuerdo [...] Niños y niñas se alojaban en dormitorios diferentes, cerrados con llave por la noche. Cuando las monjas estaban bien dormidas, se levantaban sigilosamente, ataban su chinchorro, lo tiraban y saltaban afuera. A los más pequeños los alzaban para ayudarlos y emprendían la fuga. Legaban donde vivía la familia diciendo que no querían volver allá [...] Pero los misioneros no se conformaban tan fácilmente. Si sabían que pertenecían a los pueblos ribereños se mandaba una lancha. En general los perseguían en camión. Claro que los niños no se iban por donde podían ser sorprendidos. Algunos no se fugaban porque la casa les quedaba demasiado lejos y por el miedo a que el tigre los devorara por el camino. Pero incluso de los que vivían lejos se fugaban algunos. Conseguían la comida en las poblaciones indígenas que encontraban en su camino. Esa región estaba muy poblada [...] (Jiménez, 2010 [1991], p. 177).

¹¹¹ El casabe es pan hecho a base de yuca

¹¹² El Mañoco es harina de yuca

¹¹³ Los bachacos u hormigas culonas [*Atta laevigata*]; son un alimento muy apreciado por los sikuani. Suelen ser recolectadas después de las primeras lluvias que marcan el inicio de la época de lluvia.



Tortas de casabe. Resguardo Wacoyo 2007

En el relato de Rosalba vemos como los jóvenes y niños se asociaban entre ellos para poder escapar y desafiar el poder sacerdotal. El día que estuve charlando con Pablo Emilio Gaitán sobre su experiencia en el internado, le pregunté si alguna vez él había tenido deseos de escapar. Pablo Emilio me hizo comprender que su situación era diferente porque él no era de la región, su familia no estaba cerca y, por tanto, el internado se había convertido prácticamente en su hogar, pero que no pasaba lo mismo con algunos de sus compañeros. Pablo me relató lo siguiente:

[...] yo nunca me quise escapar, nunca porque seguramente mi comportamiento me ayudó mucho. A mí me daban un vale mensualmente y ese vale lo presentaba en el almacén del Internado ahí de los estudiantes y me daban el pantalón, la camisa, los interiores, par de tenis, de ese tenis blanco Croidon de tacon bajito, y eso era super. Los únicos que se ponían esos tenis eran los de la conducta buena. A mí me fue bien, super pa que. No tanto por el juicio, yo reconozco, no todo fui como un angelito, sino que tuve también problemas allá. No graves, pero si recuerdo que en dos ocasiones hice notar allá que hice cosas fuera de la norma [...] Muchos de mis compañeros si se escaparon. Lo que pasa es que para mí querían jugárselas dentro cierto. Había unos amigos míos que se iban escondidos allá al sector o al parque de las muchachas ¿sí? y entonces a ellos los cogían y les daban golpes tremendísimos por la espalda, por las manos, por las rodillas. Y los dejaban arrodillados en un patio donde jugábamos el básquet y le metían granos de maíz en las rodillas y los dejaban con ladrillos. Y llegaba el ladrillo abajo y ya cuando llegaba el ladrillo abajo se ponían a llorar. Entonces pasan dos tres días y les ponían mucha persecución entonces se iban. Y personas que no volvían por allá, se quedaban trabajando. Y muchachos que les gustaba mucho el desorden también le daban mucha madera como también muchos muchachos que les pasaba lo mismo que a los burros entre más madera, más se acostumbraran y permanecían ahí, ya les cogían como a amor a vivir ahí. Gente que no tenía familia. Nosotros por ejemplo que en las vacaciones que salía la gente. Nosotros siempre nos quedábamos 7, 8 o 9. Porque no

teníamos para dónde ir. Y todos los demás salían. Ese plantel grandísimo. Nosotros nos íbamos y nos quedábamos en un salón y vivíamos ahí, nos daban la comida. Si había dentro de los que se quedaba alguien que cocinaba para nosotros y para las hermanas que se quedaban cuidado y toda la vaina. O un profesor que se quedaba cuidando. Cuando comenzaban las clases ellos eran los que se iban a vacaciones al fin. Pero nosotros seguíamos ahí [...] Yo fui creciendo y cuando ya estaba en febrero, yo era un tipo muy audaz yo era un tipo que ya me sabía jugar todas las cosas de la ley de educación. Pues yo me imagino que yo tenía unos 12 años. Pero en esos 12 años yo era el tipo legítimo para ese plantel entre 900 - 1000 alumnos. Porque me decía el cura o los vicerrectores "bueno Pablito, usted va a poner mucho cuidado esta semana" que es que se escribían todas las tardes lluvias de cartas para donde las mujeres y de las mujeres para acá. Cartas de amor y entonces a mí me colocaban como sapito¹¹⁴ pero yo era muy astuto y en el internado nos daban chocolate y leche con café y un trocito de carne molida pero procesada, o a veces bocadillos¹¹⁵. Entonces la gente sabía que yo era el tipo, entonces me decían, "venga Pablito eh... déjeme pasar una carta y yo mañana al desayuno le doy un pan" esos eran los trueques [...] El castigo era que al que le cogían la carta entonces los domingos después de misa nos hacían formar ahí en un cemental y sacaban en público la gente que tenían cartas y las leían en frente de todo el mundo y eso era muy vergonzoso. Y luego los tenían tres horas más allá solos todo el mundo porque los miraban después ya salían a recreo pero ellos se quedaban ahí de la mano. Todo el mundo ahí mirando eso pasaban les chiflaban. Todo para mantener el orden [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013)

En el relato de Pablo apreciamos una de las tecnologías corporales utilizadas por los curas para castigar. No solo los golpes en espalda y extremidades con tablas de madera sino también la antes mencionada tortura de los granos de maíz bajo las rodillas con peso sobre los brazos. También nos comenta que aquellos niños y niñas que eran obedientes eran premiados por los curas. Es interesante ver que Pablo Emilio no se identifica como uno de esos jóvenes rebeldes. Para empezar, debemos recordar que Pablo no fue arrebatado a la fuerza de su comunidad sino que llega allí porque su padre ha dejado de cuidar de él por lo que el Internado es su hogar. Esto es más evidente cuando el narra que sus otros compañeros iban en vacaciones o los fines de semana a sus casas y que él debía permanecer en el internado porque simplemente no tenía a donde ir. De esta forma sus estrategias de desobediencia son diferentes a las de los demás, el aprende a aprovechar las dinámicas dentro de la institución para sobrevivir. El internado es su hogar y cuando narra se percibe ese tufo de nostalgia en su relato. Sin embargo, como líder indígena en el presente, Pablo es crítico con la acción misional y legitima la desobediencia de sus compañeros. Así, la rebeldía de los estudiantes indígenas son estrategias de resistencia en un proceso constante y cotidiano, mediante el que los indígenas internos luchan contra la subordinación a través del hurto, la mentira, la desgana, la difamación, pequeños sabotajes, entre otros. Scott (1990) ha demostrado la forma en que las estructuras de poder más férreas son incapaces de lograr una absoluta dominación sobre los sectores que concentran menos poder. En la sumisión de los sectores subalternos se esconde su resistencia (Scott, 2000 [1990]; Castro Domingo & Rodríguez Castillo, 2009).

¹¹⁴ Sapo es una forma coloquial de referirse a un delatador, acusador, soplón.

¹¹⁵ Dulce de guayaba

Scott se refiere a lo social en términos discursivos¹¹⁶ públicos y ocultos que se desenvuelven en las relaciones sociales. Por discurso se hace referencia a una gama amplia de expresiones simbólicas, corporales, de lenguaje, de prácticas, entre otros. Para el autor el «discurso público» es,

[...] una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder. El discurso público, cuando no es claramente engañoso, difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder [...] el discurso público es una guía indiferente de la opinión de los dominados [...] (Scott, 2000 [1990], pp. 24,26).

En últimas, el «discurso público» es la conducta del subordinado en presencia del dominador, luego, el «discurso oculto», es “[...] la conducta ‘fuera de escena’, más allá de la observación directa de los detentadores de poder. El discurso oculto es, pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público [...] (Scott, 2000 [1990], p. 28). En otras palabras, el «discurso oculto» es lo que no se pone en la escena de las relaciones entre dominados y dominantes, lo que cada uno de los grupos elabora y no muestra pero despliegan en el orden de la práctica, de la acción. Para Scott,

[...] los discursos ocultos se producen en función de un público diferente y en circunstancias de poder muy diferentes a las del discurso público. Al evaluar las discrepancias *entre*¹¹⁷ el discurso oculto y el público estaremos quizá comenzando a juzgar el impacto de la dominación en el comportamiento público [...] (Scott, 2000 [1990], p. 28)

Scott afirma que todos los grupos subalternos crean «discursos ocultos»¹¹⁸ que es una crítica de los dominantes, pero formulada a sus espaldas, en lugares que escapan a su vigilancia. En los «discursos públicos», los subalternos se ven constreñidos a hablar a los dominantes de una manera que parezca respetuosa con su poder. Generalmente, los observadores se llevan una falsa impresión de los subalternos, pues parece que estos aceptan pasivamente su lugar. Por ejemplo, aunque Pablo no acudía a las estrategias de desobediencia de sus compañeros, como escaparse, pero desobedecía por ejemplo, al ser el que pasaba las cartas de amor desde el dormitorio de los varones al de las mujeres. Fingía así ante los curas una actitud pasiva y de sumisión que luego era premiada. Empero, Scott afirma que incluso en los «discursos públicos» podemos encontrar un tipo de resistencia callada, enmascarada en lo que dicen los subalternos, que habla de dignidad y justicia. Sin

¹¹⁶ En el texto original en inglés Scott emplea los términos de *public transcript* y *hidden transcript*. En algunas transcripciones al castellano en vez de usar el término “discurso” se usa el de “transcripción” haciendo una especie de traducción literal del término. Yo me acojo a la traducción de Jorge Aguilar Mora quien opta por traducir *transcript* como “discurso”, tomando en cuenta las relaciones sociales que el autor analiza en el texto.

¹¹⁷ Cursiva del texto original

¹¹⁸ En palabras de Scott, “[...] trato de darle sentido a un estudio diferente del poder que descubre contradicciones, tensiones y posibilidades inmanentes. Cada grupo subordinado produce, a partir del sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Comparando el discurso de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder [...]” (Scott, 2000 [1990], p. 21)

embargo, los esfuerzos de Scott por construir una teoría general de la dominación y la resistencia plantean una serie de dificultades fundamentales. Gledhill (2000 [1999]) señala que hay dudas sobre el presupuesto de Scott de que los «discursos ocultos» surjan en un espacio autónomo en el que el poder no interviene, simplemente como producto de una interacción directa en el seno de las comunidades dominadas. En este sentido, Scott ignora intencionadamente el sustancial conjunto de evidencias que demuestran que los subalternos reales se resisten a algunas cosas mientras aceptan otras y que, en un determinado nivel, la resistencia puede ir acompañada de la represión de otras personas. Como señaló Gramsci (1971), los grupos subalternos se hallan divididos por lo que son posibles muchos tipos de alianzas entre los distintos segmentos, en este caso de las misiones, y los diferentes sectores de las clases subalternas. Como había sugerido antes, las fuerzas generadas por los subalternos también son heterogéneas o ambivalentes, como sugiere Ortner, los grupos subalternos están internamente divididos por edades, género, estatus, y otras formas de diferenciación. Por lo tanto, dentro de un grupo de subalternos se pueden encontrar posiciones subjetivas diferentes, inclusive opuestas (Ortner, 1995).

Como expliqué en la Introducción, en el proceso de reconstruir los escenarios de disputa en periodos históricos anteriores, no pude dar cuenta de esta ambivalencia en el interior de los grupos subalternos por la dificultad de rastrearlo en fuentes anteriores a la década del 1950 del siglo XX. No obstante, a partir de este periodo, la estancia etnográfica¹¹⁹ se enriquece, gracias a las descripciones de los antropólogos que van a brindar datos sobre las dinámicas internas de los grupos, como también, los discursos sobre el pasado o memorias, que los interlocutores indígenas compartieron conmigo durante mi trabajo de campo etnográfico. Por lo tanto, la información que tenemos sobre la hegemonía comunal es más amplia y detallada.

En este contexto, la ambivalencia de los grupos subalternos, en términos de Ortner (1995), o el juego de resistir y aceptar, en términos de Gledhill, (2000 [1999]) se hace evidente en los testimonios de los sikuani. También permite aproximarse a la aportación de los subalternos en la construcción de ese marco discursivo común en últimas, en la participación de los subalternos en la constitución de la hegemonía.

Desde el punto de vista de mis interlocutores, hay opiniones encontradas. Un día, caminando por la comunidad de Walabó 1, me topé con el profesor Jairo Mantilla y le pregunté si algún día podríamos charlar sobre su experiencia en el Internado, a lo que me respondió con un “[...] *Huy eso allá fue muy horrible, mucho sufrimiento [...]*”. Sin embargo, cuando conversé con las profesoras Elsa Estrada y Nelly Mancipe, ambas estudiantes en el Internado de Santa

¹¹⁹ La postura etnográfica es tanto una posición intelectual como un modo constructivo y de interpretación, ya que es un proceso corporal en el espacio y el tiempo. Sin embargo, la etnografía no solo se limita a la estancia en el terreno sino también al tiempo al que el investigador o investigadora le dedica a la lectura etnográfica de fuentes históricas. Por lo tanto, la interpretación y los datos construidos a partir de la etnografía de estas fuentes hacen parte del trabajo de campo y consecuentemente se la estancia etnográfica. Véase: (Comaroff & Comaroff, 1992; Ortner, 1995).

Teresita del Tuparro, sobre su experiencia en el Internado, también evadieron el tema en un principio. Más adelante, sin embargo, durante diferentes conversaciones, ambas maestras me dieron a entender que el Internado les había servido para ser trabajadoras asalariadas en el presente; que gracias a eso podían ser profesoras y brindarles sustento a sus familias.

Los dispositivos de poder disciplinario como el internado católico tuvieron consecuencias culturales enormes y acumulativas sobre los pueblos indígenas y en particular sobre el pueblo sikuani. El relato de Eduardo Aldana, me sirve para ilustrar como los lenguajes de protesta contienen una profunda contradicción, al estar moldeado por las estructuras de dominación. Mientras un sector de la élite indígena, considera la religión católica como una imposición, a pesar de practicarla, otro sector, la concibe como parte de su propia matriz cultural. Por ejemplo, Eduardo Aldana considera que hay una simbiosis entre la mitología occidental católica y la sikuani¹²⁰. En sus palabras,

[...] por ejemplo, uno conoce que en la parte occidental están los curas, ellos hablan de la parte sagrada, la parte de Dios, lo de la biblia los acontecimientos pasados, la historia sagrada, hablan de Adán y Eva, hablan de Dios, del padre Celestial, igualito. Aquí hablamos padre, hijo, espíritu santo, dicen los curas católicos, tres personas y un solo Dios. El otro día yo le estaba dando una lección a los estudiantes en el taller, hablamos haciendo comparaciones. Aquí por ejemplo hablamos de Kuwei, hablando de Machuldani y hablamos de Kurdaminae, resulta que hay tres dioses para un solo término, un solo Dios. Parece que la diferencia en español con el sikuani parece que hubiera sido diferentes dioses y mentira, padre, hijo, espíritu santo y Kurdaminae, Machuldani y Kuwei ellos son lo mismo. La religión católica y lo sikuani son lo mismo. Pero hay personas indígenas que como no han pasado a conocer el concepto occidental de la biblia y de la historia sagrada, para comparar, no puede porque no conoce. Yo estudié las dos cosas, la Biblia y también yo estudié la ciencia sikuani que oralmente me enseñaban mis ancestros abuelitos y entonces unificamos y eso es igualito [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Eduardo es un hombre sabio, tiene muchos conocimientos sobre rezos, sobre mitología pero también sobre otros aspectos de la cultura sikuani. Le puede a uno enseñar a uno de historias, de pantas, de agricultura. Con respecto a algunos aspectos de la cultura, como por ejemplo, la gastronomía, Eduardo es firme en la dicotomía entre indios y blancos. Los indios comen una cosa y los blancos otra. Pero luego esta dicotomía se reproduce cotidianamente en un montón de escenarios. Cuando se refieren a las relaciones interpersonales, a la forma de sembrar, de preparar los alimentos, entre otros hasta que aparece el tema de Dios, y para los que fueron evangelizados en el catolicismo los blancos y los indios son gente con un mismo Dios pero con diferente nombre. Sin embargo, la dicotomía no desaparece del todo porque los blancos siguen siendo “racionales” y los indios “irracionales”. Desde los internados como instituciones de poder disciplinario se refuerza este discurso de que hay que olvidar la cultura indígena para ser racional, para civilizarse. Eduardo me dijo que a través de la educación los indios se acercaban más a los racionales.

¹²⁰ En los Capítulos 3 y 5 analizaré que en el caso de los indígenas que fueron evangelizados por los misioneros protestantes la mitología católica y la protestante no se consideran una misma sino por el contrario, son antagónicas. Como explicaré más adelante para los sikuani evangélicos, Dios es Jesús, y El dios Sikuani Kuwei es el diablo.

[...] a mí me anheló sin saber qué era una escuela, que yo tenía que saber leer y escribir, nada más, pero no ir a una iglesia. Después estando allá entre los niños que éramos estudiantes, pues a nosotros nos gustaba participar. Entonces decían: “el que quiera ir a misa, vamos todos mañana domingo”. Entonces los que no tenían que hacer tarea pues voluntariamente podían ir. Porque los que teníamos que hacer tarea era de seis de la mañana hasta las 7, media hora. Ahí algunos de perezosos preferían ir a misa y no hacer las tareas, pero era ir más por ir a quemar el tiempo. Y había algunos que si les gustaba directamente ir a misa a escuchar y a participar [...] yo aprendí a leer y a escribir en un año. Cuando salí el primer añito, a mí ya me pasaron de kínder para segundo de primaria, entonces a mí dio la hermana la historia sagrada, y sabe que era lo que hacía yo, el descuido es lo que tenemos fracasado en todos esto, ya no tenemos la potencialidad que teníamos antes, yo recogía el libro más que todo a leer a conocer todo como estaban compuestos los profetas como se llamaban que hacían, hablaban del mar rojo, hablaban del profeta Jonás, mire yo era un niño de 10 años y me la pasaba concentrado leyendo la historia sagrada, puro en español [...](Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Eduardo dice que a él si le gustaba ir a misa cuando vivía en el Internado y también ir al rosario todas las noches, que el rosario se rezaba de seis y media a siete de la noche. *“[...] y entonces ahí uno aprendía en Ave María, el Padre Nuestro [...]”* (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13). Los niños estaban en el Internado todo el tiempo y en las vacaciones aprendían las prácticas culturales indígenas. Según Eduardo, *“[...] siendo uno nativo, cómo se le van a olvidar las cosas de uno [...]”* (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Desde el punto de vista de Eduardo la educación en los internados también fue una forma para que el sikuani se emancipara y perdiera el miedo que tenía hacia el blanco. Esto contrasta con el discurso de algunas organizaciones indígenas y sus élites, como también con el de los investigadores sociales que denunciaron el etnocidio ejecutado por la iglesia católica en las comunidades indígenas. En palabras de Eduardo,

[...] Por una parte yo agradezco, no por haber conocido la iglesia si, sino porque uno aprendió a hablar el español, porque en esa época nadie sabía hablar el español. La gente le daba miedo con un blanco los chinos les daba miedo con un blanco, miraban militares y corrían, sufrían. Hoy en día los niños son los primeros, no les da miedo. Por aquí puede pasar la policía, y si le hablan, “¿cómo se llama esta comunidad?” pues el niño responde, pero en el pasado, sufrían mucho, al ver a un blanco salían corriendo, les daba miedo. Hoy en día ven un blanco y es normal para ellos. Saben si es policía, si es ejército, si llega un carro y pregunta “¿dónde está su papá?” ellos ya saben y responden [...] nosotros como indígenas hablamos nuestra propia lengua pero también queremos hablar bien la otra, y conocer todo lo que tiene el blanco, pero es muy difícil parecerse al blanco en un momento dado. Es mejor aprender lo que sea necesario para los blancos, para comunicarse. Si yo no supiera español usted y yo no podríamos estar conversando e intercambiar las ideas, ¿cierto? [...] En esta comunidad la mayoría habla en castellano, pero son propios sikuani (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Para Eduardo el aprendizaje del español es muy importante, él dice que sus antepasados sufrieron mucho por no entender el español. En últimas fue gracias a lo que aprendieron de los racionales que han podido sobrevivir. Yo le pregunté entonces que por qué seguían luchando, contra él no indígena. Y volvimos a la dicotomía, *“[...] porque el indio es indio y el blanco es blanco; y el indio está condenado a perder [...]”* (Entrevista a Eduardo Aldana

19/01/13). Aunque para Eduardo los internados fueron algo positivo y equipara la mitología occidental católica con la sikuani, hace una aclaración y es que la cultura occidental es superior por decisión divina. Eduardo me contó lo siguiente,

[...] Nosotros los indígenas hemos sido maldecidos por Kuwei nuestro ser supremo. Kuwei en una laguna hizo unas pruebas, trajo dos seres humanos, de las dos sociedades, uno iba a ser el wowonü, el blanco, y el indígena. Y él dijo: “el que se bañe en ese lago”, que era un lago muy cochino con animales muy peligrosos, “el que se bañe y fume este tabaco”, el tabaco era un gusano bien grande que se movía así, “el que se fume este tabaco, logrará todo el poder, ¿quién se atreve? El que se atreve, va a obtener toda la capacidad. El que no, se quedará así”. Y entonces fue el hombre blanco el que hizo todo lo que Kuwei le dijo, y cumplió, cambió todo, y hoy en día mire, los grandes universitarios en el mundo entero, las grandes ciencias que manejan son los blancos. Y el indígena, ¿dónde está el pueblo indígena? ¿Cuándo ha visto usted una ciudad organizada por indígenas? Por eso los desarrollados son los occidentales. Así lo quiso Kuwei. Pero también nosotros en nuestras costumbres y nuestras tradiciones también somos poderosos. Pero ya como sikuani [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Un mito similar fue registrado por Nancy y Robert Morey (1976) durante su trabajo de campo en 1966, el mito expresaba lo siguiente:

[...] Purnaminali (héroe cultural, no-humano) vino a la tierra y llamó a toda la gente. Allí estaba el racional, el indio (no-guahibo) y el guahibo. Purnaminali les ofreció que escogiesen uno de tres objetos cada uno: un lápiz y un papel, una escopeta y un arco con flecha. Hubo mucha discusión al respecto a quien debería escoger cual objeto. El guahibo se cansó, colgó su hamaca y se puso a dormir. Cuando despertó más tarde, el racional había cogido el lápiz y el papel, el indio tenía la escopeta y a él le quedaba el arco y la flecha (por eso es que el guahibo vive hoy así) [...] (Morey, 1976 [1974], p. 60).

De alguna forma, el indígena que entra en la misión se culpa por la opresión en la que vive, mistificando de esta manera su comprensión de las “verdaderas” causas de su opresión. Eduardo narra que,

[...] Cuando Kuwei repartió el don, dijo, “los occidentales han de ser así, y el sikuani ha de ser así” [...] El sikuani no hay progreso. Cuantas veces usted ha venido, y ¿cuál es el progreso de Wacoyo?, ¿Hay buenos almacenes? No, ¡hay mala vivienda! Eso no pasa con los blancos [...] progreso es buenas imágenes, no es tener un capital y ser ganadero, aunque también hace parte, no ser un gran ganadero pero por lo menos tener una buena casa. Progreso es tener una buena justicia interna y que todos cumplamos esas reglas. Un indígena de aquí no está cumpliendo esas reglas. Entonces no hay progreso, porque nosotros rompemos las cosas. Si un líder está formulando buenas acciones el otro se encarga de destruir, entonces esa filosofía indígena es buena por un lugar, pero, todo lo que es la parte ancestral, todo está bien, el uso y costumbre, todo está bien, las políticas sociales de las comunidades están bien, pero hay otras cosas en las que tendemos a destruir [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Estas ideas son compartidas por otros indígenas de la comunidad, en un taller que realizamos sobre planes de vida¹²¹ en la escuela de la comunidad de Walabó 1 el 7 de febrero de 2013.

[...] mientras discutíamos sobre el tema de soberanía alimentaria y de los posibles proyectos que podían ponerse en marcha, algunos de los asistentes comenzaron a dar ideas que yo iba

¹²¹ Los planes de vida surgen como una estrategia alternativa a los planes de desarrollo nacionales y buscan la permanencia de la tradición indígena a través de una visión de desarrollo alternativa y acorde con su tradición.

escribiendo en el tablero del aula. Benicio pidió la palabra, y nos habló de un proyecto que había desarrollado un colono en Vichada. Se trataba de un cultivo de cachamas que había dado muy buen resultado. En el rostro de varios de los asistentes al taller se comenzó a ver una expresión de incredulidad y escepticismo. Varios empezaron a balbucear algunos interesados en lo decía Benicio y otros por el contrario mantenían su escepticismo. Fue entonces cuando uno de los asistentes al taller le preguntó en voz alta a Benicio, ¿y el que hizo eso era un blanco o un guahibo?; Benicio respondió que era un blanco. Y entonces como una ola en un estadio de fútbol todos comenzaron a decir “ahhhh claaaaro, le funcionó porque es blanco, pero a nosotros los indios ese proyecto no nos dura ni un mes” [...] (Registro Diario de Campo 07/02/2013).

Por lo tanto, para los un sector de Wacoyo hay una predilección por el conocimiento “occidental” que consideran como “superior”, los líderes del resguardo desean que sus hijos e hijas se conviertan en profesionales o en técnicos y por lo tanto en el colegio y las escuelas del resguardo se le ha dado prevalencia a los contenidos “no indígenas” que a aquellos de la educación propia. Inclusive se mantienen algunas de las rutinas impuestas por los curas desde la época de los internados.

Pablo Emilio recuerda lo siguiente sobre su rutina en el Internado María Reina:

[...] por la mañana había un tipo de disciplina. Como vivíamos a la orilla del río Vaupés y un playón, eso era todo el mundo allá, en pantaloneta y ichun! al río. Más rico... jugábamos, teníamos una hora para bañarnos y de ahí salíamos, nos vestíamos de una vez a misa. De misa salíamos en formación al desayuno. Desayuno, en formación nuevamente, para clase cada uno a kínder, primero, segundo tercero cuarto y quinto y ahí hasta las 12. A las 12 salíamos a almorzar y ahí deporte hasta las 2, y a las 2 volvíamos a entrar hasta las 4 y de ahí en adelante otra vez, a rezar el rosario o las tareas hasta las 5 o 6, otra vez a rezar el rosario y luego todo el mundo a dormir a las 7. ¿Ya? esa era la rutina [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

En cuanto a las asignaturas y temarios que daban los curas en los Internados, coincide lo que se enseñaba en casi todos. Por ejemplo, Eduardo describía lo siguiente:

[...] En esa época nos enseñaban casi lo mismo que ahora, yo tenía 18 temas, hoy en día son sólo 6 áreas porque ciencias sociales dentro en historia, geografía, cívica y urbanidad [...] en esa época nosotros estudiábamos desde las 8:45 de la mañana hasta las 4:30 de la tarde, teniendo en cuenta el almuerzo ¿no? Y los profesores cumplían las vigilancias permanentemente. Uno no podía decir groserías porque entonces ahí venía el castigo. Hoy en día eso ha cambiado porque ya no se puede castigar de esa manera. Entonces se van corrigiendo [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

El testimonio de Pablo es similar, aunque hace más énfasis en la educación religiosa:

[...] En las cuestiones de temas, matemáticas, español, geografía, historia, cívica e urbanidad, religión, que ahí le enseñaban a uno el padre nuestro, el dios te salve maría, los rosarios y todo eso. Entonces manejaba uno lo de los santos y lo la espiritualidad la moralidad. Ni siquiera podía uno voltear allá al lado de las mujeres porque ya era pecado [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

En su investigación, Baquero (1981) argumentaba que la educación contratada consistía en aquella que el Estado concertaba a las misiones para que llevaran la labor educativa. Esta estaba constituida por dos tipos de establecimientos, que ofrecían los grados de educación

primaria. El primer establecimiento eran los internados que estaban compuestos por una población escolar étnicamente mixta, es decir, había miembros de varios pueblos indígenas y también colonos mestizos; y el segundo establecimiento eran las escuelas satélites. Estas últimas dependían administrativamente de un internado, para el abastecimiento del restaurante escolar, cuando lo había. Las escuelas satélites estaban ubicadas en las comunidades indígenas y contaban con uno o dos profesores, en su mayoría indígenas formados en los internados. Es decir, que estos últimos se convertían luego en promotores del evangelio y de la cultura occidental, y por lo tanto, en sujetos subalternos que recrean la dominación misma.

Baquero (1981) observó durante su trabajo de campo que la participación de los indígenas en la labor evangelizadora creó una serie de efectos en las relaciones de poder en las comunidades. Desde el punto de vista del autor,

[...] La educación que recibe el indio, no solo en los Llanos del Vichada sino en cualquier sector del país, es aquella enseñanza institucionalizada, en la cual el individuo a través de 5 o 6 años de aprendizaje (escuela primaria), empieza a ser condicionado y sometido a un conjunto cultural muy diferente al suyo. El indio obligado a redefinir sus costumbres y creencias, tendrá que adoptar un cuerpo ideológico cuyas representaciones funcionan dentro de un contexto diferente al suyo. Estas, estarían adaptadas a un sistema económico y social que no corresponde al grupo indígena y que la estructura económica nacional dominante, impone como forma de sojuzgamiento sobre éstos, lo cual significa la transición de la mentalidad indígena a otra, que se inscribe dentro de la estructura económica dominante completándose así el ciclo pero sin que corresponda a las necesidades objetivas del indígena [...]" (Molano, 1973 p. 13 en Baquero Montoya, 1981).

Este es el caso de Pablo Emilio Gaitán que después de terminar la primaria empezó a trabajar con los curas de la misión como profesor en las escuelas satélite. Según lo relatado por Pablo, él iba con los curas a diferentes comunidades indígenas a enseñar lo que él había aprendido en internado. En sus palabras,

[...] *A los 15 años terminé allá la primaria en el Internado. Terminé la primaria enseñando a los de 4° a los de 3°. Yo en esa época era católico. Ya había asimilado a hacer los mandados, yo era muy responsable, yo iba con hojas, iba con profesores, yo era como decir el jefe de la comisión para una parte, y otra, me mandaban para Acaricuara, Santa Teresita del Tuparro, Ababia a Famtina, al Cejal, yo recorrí mucho, en avioneta también, pero por cuenta de ellos. Yo enseñaba lo que había aprendido, porque en esa época no se decía sociales, se decía geografía e historia, ciencias naturales, urbanidad, cívica; todo era sectorizado. Como hoy en día lo manejan todo globalmente, será por eso que la gente no se prepara bien. Y entonces, ya en quinto el Monseñor Belarmino Correa Yépez con insinuación de los curas del Internado y en la presencia de en esa época de Narciso Mata de Mitú como comisario, nos regalaron una beca para hacer el bachillerato. Para hacerlo ahí en Mitú. Fuimos cuatro indígenas que ingresamos por primera vez como indígenas a este bachillerato [...]* (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

En la década de 1960 el trabajo de Víctor Daniel, Bonilla *Siervos de Dios y amos de indios* (1968) denunció públicamente a las misiones capuchinas del Putumayo por haber usurpado las tierras del pueblo indígena Inga. Bonilla (1968) argumentaba en su texto que los capuchinos habían usurpado las tierras del pueblo inga con el fin de reservarlas para el

usufructo de las misiones, cuyos misioneros vivían en condiciones de lujo y opulencia, mientras explotaban la fuerza de trabajo de los indígenas que, por el contrario, sufrían condiciones miserables de salud, mortalidad infantil y pobreza (Bonilla, 1968; Caviedes, 2011).

Para Caviedes (2011), el texto de Bonilla reivindicaba de manera romántica la pervivencia de las formas de organización política inga, en un llamado a una reforma agraria justa. También fue un referente para aquellos investigadores sociales que se aproximaron al tema de las misiones en las décadas de los setenta y ochenta. Por ejemplo para Baquero (1981), en el caso de los sikuani del Vichada, la retención en el internado de una población joven, que está potencialmente fuera de trabajo para el grupo de origen, amenazaba seriamente la reproducción cultural de la comunidad. Para el investigador, este sistema de educación tuvo repercusiones que incidieron en la descomposición de la organización comunitaria y en el desarraigo de sus miembros, ya que no lograban reubicarse dentro de la sociedad dominante, pero tampoco conseguían identificarse con su propia cultura (Baquero Montoya, 1981). En esto coinciden Castro y Vega (1989), quienes arguyeron que los jóvenes que egresaban de la misión eran individuos desadaptados, que fácilmente huían de la comunidad para buscar trabajo en las tierras de los colonos o esperar que la Misión misma los empleara en los Internados como ayudantes en trabajos de tipo doméstico, agrícolas o ganaderos. Muchos de los jóvenes abandonaban su comunidad por considerarla inferior y perjudicial (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989).

[...] El segundo grupo, constituido por adolescentes y adultos, que en su mayoría han permanecido durante 7 u 8 años en los grados de primaria, se observó una desadaptación generada por el largo periodo de estadía en el Internado, con respecto a su propia realidad social y natural. Al sustraerse de los ciclos productivos de su comunidad, el individuo se deshabitúa al trabajo en el conuco llegando hasta negar tal necesidad vital para la reproducción de la comunidad [...] Portador de otras aspiraciones y expectativas, irrealizables dentro de su medio social de origen, y muchas veces fomentadas por la misma prefectura, el indígena busca asalariarse. Puede lograrlo en el mejor pero el poco probable de los casos, como maestro indígena en alguna escuelita satélite; otros se contratan como jornaleros de los colonos blancos. Dadas las pocas alternativas de empleo que hay en la zona, el indígena ve truncadas sus aspiraciones y agudiza su situación de desarraigo cultural y social. Muchas veces no quiere ser un simple jornalero, pero tampoco trabajar en el conuco de su familia [...] Así, encontramos cómo los egresados del Internado son conocidos por estar “siembre bien vestidos” y no trabajar, abusando de los mecanismos de reciprocidad existentes al interior del sistema de relaciones de parentesco Guahibo. En otros casos, sus conocimientos y su relación con el mundo blanco, les permiten convertirse en un explotador de su propia comunidad, a través del comercio en pequeña escala, vendiendo y comprando artículos [...] (Baquero Montoya, 1981, págs. 99-100).

Las críticas, tanto de los antropólogos como de otros sectores de la opinión pública, recibieron opiniones desafiantes de parte de un sector de la curia. Eso es evidente en las declaraciones del Padre Cuypers, quien declaró lo siguiente,

[...] Los turistas que pasan por aquí nos dicen: “dejen así a los indios”, “no los aculturen”. Pero ellos no saben lo que es andar desnudo. Hay que ver la piel de los que así andan. Los que

dicen que dejan a los indios desnudos, viven con zapatos hasta las rodillas, con ungüentos para los zancudos, con comidas en latas y a gusto, pero sí quieren que el indio carezca de derecho de vestido o a una mejor alimentación. ¿Por qué entonces, cuando un indio usa el vestido, nunca lo vuelve a dejar? Porque ha experimentado su necesidad [...] (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, pág. 132).

Empero, otros sectores de la Iglesia fueron más reflexivos y cambiaron sus estrategias de acción, de ahí que no solo se encuentran ambivalencias entre los subalternos sino también entre los grupos dominantes. Es así como en los años 70 va a haber una división en la Iglesia católica. Esto está ejemplificado en el trabajo de Álvaro Baquero (1981), quien nos habla sobre las divisiones que existían en el interior de la comunidad monfortina. Según el autor, algunos misioneros, guiados por los postulados del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación¹²², cuestionaron el tratamiento dado por la misión al indígena al negar su especificidad étnico-cultural, ya que era evangelizado de forma impositiva y sacramentalista. Esta fue la modalidad impuesta por los primeros misioneros holandeses que llegaron al Vichada, y que continuaba vigente en 1970 cuando Baquero (1981) realizó su trabajo de campo.

Jean Jackson (1982), quien hizo trabajo de campo a finales de la década del 60 entre los tucano del Vaupés, narra lo siguiente:

[...] Cuando estuve entre ellos, algunos curas y monjas expresaban su opinión sobre los misioneros anteriores y reconocían que, en efecto, en muchos casos las políticas aplicadas habían sido muy duras, aunque algunos las disculpaban diciendo que “los indios no eran tan mansos como ahora” [...] Algunas prácticas, como las de azotar a los escolares o castigar a toda una clase haciendo que los niños permanezcan de pie a pleno sol del mediodía con los brazos levantados ya no se estilan. Además, también hay diferencias personales dentro del clero católico [...] (Jackson, 1984 [1982], p. 60)

La división de la Iglesia se hace evidente en un texto publicado por dos encargados del Centro de Misión de Santa Teresita del Tuparro en 1987, quienes declaran que “[...] en 1970 se inició en la Prefectura Apostólica del Vichada, un proceso de reflexión sobre los métodos y los contenidos de la evangelización y en general sobre toda la acción misionera en el Vichada. No podíamos ignorar las críticas a las misiones hechas por algunos científicos sociales y otros sectores de la sociedad¹²³ (Chaparro & Martínez, 1987).

¹²² Los obispos de América Latina, reunidos en la II Conferencia General, en Medellín, en 1968, reflexionaron en torno a la situación de dependencia y colonialismo que padecía América Latina; refiriéndose en particular a la violencia institucionalizada y a los errores del sistema capitalista impuesto desde la conquista al que condenaron. Fue ahí cuando algunos de ellos propusieron la vía de la Teología de la Liberación (Actas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1969).

¹²³ Los religiosos reflexionaban sobre la Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena en la que los antropólogos participantes en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de enero de 1971. En la declaración se señalaba que: “[...] La obra evangelizadora de las misiones religiosas en América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha sido una imposición de criterios y valores ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes [...] En virtud de este análisis llegamos a la conclusión de que lo mejor para las

Para finales de la década del setenta y entrados los años ochenta del siglo XX, el sistema educativo de los Internados presentaba graves deficiencias que se manifestaban en los altos grados de deserción, en especial por abandono y baja promoción. Por lo tanto, se podía hablar de dos tipos de estudiantes, unos, la mayoría, abandonaban el Internado durante los tres primeros años; otros, una minoría, lograban cursar el quinto año de primaria. En palabras de Baquero,

[...] El permanente intento de escapar por parte de los niños indígenas, que generalmente culminan con éxito, es un claro indicador de las serias deficiencias que presenta, como sistema educativo, el Internado, para operar en conjuntos humanos étnicamente diferenciados con respecto a la sociedad dominante en aspectos tan cruciales como la lengua, la organización social, la relación hombre-medio ambiente, y la cultura en general. El niño sufre un impacto psicológico y social al descubrir que el Internado no reconoce en él a un individuo portador de una cultura y una concepción particular del mundo. Al mismo tiempo ello impide que el niño obtenga al menos conocimientos aceptables de matemáticas y castellano, tan necesarias en su relación con la sociedad mayor [...] (Baquero Montoya, 1981, págs. 98-99).

Los cambios de estrategia de las misiones no fueron del todo bien aceptados por los indígenas. Según lo expuesto por Castro y Vega (1989), en el año de 1978 la misión por sí misma impulsaba la recuperación de la cultura indígena, hecho que, según ellos, generó resistencias entre los mismos indígenas, la mayor parte de los cuales habían incorporado los valores occidentales y no querían saber nada de sus antiguas tradiciones. Por lo que se inició la formación de maestros bilingües indígenas, en el intento de que fueran estos mismos los que, tras el propio aprendizaje, se convirtieran en maestros de sus propias comunidades (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989). Esto muestra la relación con lo que describí al inicio de este apartado sobre los profesores indígenas en Wacoyo y la paradoja de los internados como dispositivos de poder disciplinario etnocidas y, a su vez, dispositivo de empoderamiento de algunos sujetos indígenas.

Esta paradoja se completa con un elemento adicional sobre el que profundizaré en la Parte III, a saber, la emergencia de las organizaciones indígenas. Y es que los indígenas en los internados van a cumplir una función muy importante, especialmente en el surgimiento del movimiento indígena y en la fundación de las organizaciones indígenas en el Meta, especialmente en el caso de UNUMA¹²⁴, pues varios de los precursores fueron indígenas educados en los internados, apoyados por un sector de la Iglesia más progresista. Esto último me gustaría relacionarlo con el ya citado testimonio de Eduardo Aldana quien percibe la educación en los internados como la llave para enfrentar al blanco. Internaré demostrar que, en los escenarios de disputa.

poblaciones indígenas y también para preservar la integridad moral de las propias Iglesias es poner fin a toda actividad misionera [...]” (1° Declaración de Barbados, enero 1971).

¹²⁴ Como profundizaré en el Capítulo 9, la organización UNUMA surge en 1974 concentrando sus esfuerzos en la formación de maestros con la ayuda del Padre Ignacio Gonzales y un estudiante universitario llamado Luis Pérez con un grupo de indígenas.

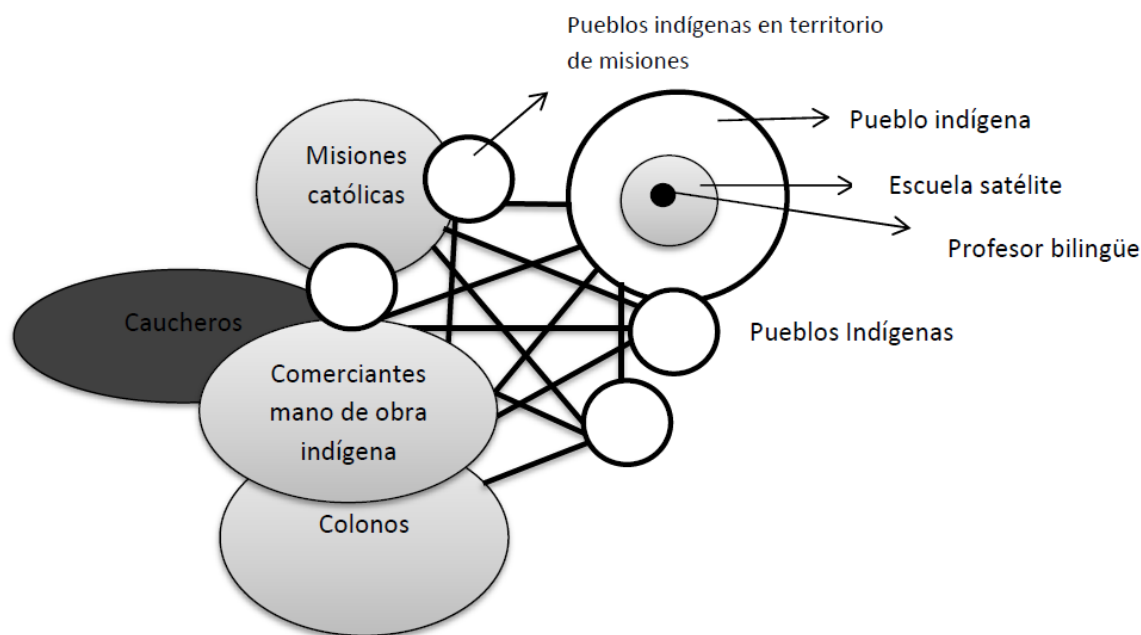
Volviendo al tema de los profesores indígenas, su labor ha sido valorada positivamente, en términos generales, tanto por la parte indígena como por las ciencias sociales. Sin embargo, voces más críticas señalan que los profesores indígenas enseñan conocimiento occidental, pero en lengua indígena, por lo que el proceso de aculturación no se frena¹²⁵. [...] Esto es lógico si se tiene en cuenta que en el interior de la Misión se siguen generando todo tipo de prácticas que desvirtúan el papel de la cultura indígena [...] (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989, p. 13).

Por lo tanto, en el caso de los profesores indígenas, como en el caso de líderes como Eduardo Aldana, se hace evidente ese marco discursivo y material común que moldea los significados, palabras, estrategias y organizaciones movilizadas por los sectores subalternos para resistir, confrontar o recrear la dominación misma. En tal sentido, las acciones emprendidas por los profesores indígenas para enfrentarse a las formaciones políticas dominantes, como la educación misional, no son de ningún modo autónomas, sino que son modeladas por el proceso hegemónico en el que se desarrollan las situaciones de dominación. De manera que los procesos de emancipación envuelven una profunda contradicción, ya que, como señala Roseberry, todo proyecto de resistencia es moldeado por las estructuras de dominación (Roseberry, 1994).

En resumen, nos encontramos con un escenario compuesto por las siguientes dimensiones (Ver Escenario I): la presencia de las misiones, los caucheros, los colonos y grandes hacendados. He intentado demostrar cómo las relaciones entre cada uno de estos actores y los pueblos indígenas no se han dado de forma binaria o bipolar, por el contrario, todas las dimensiones cumplen un papel dentro del proceso hegemónico, los agentes dominantes, sus instituciones disciplinarias y los subordinados. En el proceso de formación del Estado-nación, colombiano, los pueblos indígenas siguen siendo la fuerza de trabajo del país, olvidados por la atención del Estado central y los programas de desarrollo económico. Pero ante esta relación, en la que el capitalismo se alimenta de su relación con el territorio a través de la intervención brutal cuya lógica se reproduce desde la época de las empresas caucheras, los pueblos indígenas se han logrado transformar en nuevos pueblos y nuevas tradiciones, partiendo de antiguos “recursos culturales”, es decir, sus propios sistemas económicos, articulados estratégicamente con el modo de producción capitalista (Pineda Camacho, 1993; Caviedes, 2011, p. 53).

¹²⁵ Los sikuni y otros sectores indígenas y no indígenas mantienen un debate: las tensiones entre la etnoeducación, entendida como educación occidental en lengua indígena, y la educación propia, concebida como una educación que contempla las plataformas cognoscitivas indígenas y también recoge lo que los propios pueblos quieren rescatar de la educación occidental.

Escenario I



Con el Concordato el gobierno entregó a la Iglesia la educación y la instrucción pública en el país, se comprometió a proteger la religión católica y se subordinaba totalmente a ella de tal forma que los Convenios que se celebraran con el objeto de fomentar las misiones no requerían la aprobación del Congreso. Entre estos Convenios de destacaron los de 1930, 1928 y 1953 por medio de los cuales el gobierno colombiano se comprometió a sufragar los gastos de los Vicariatos y Prefecturas apostólicas y los orfanatos, escuelas dispensarios o centros de salud y beneficencia pública en los territorios nacionales, así como a los gastos de construcción de seminarios para la formación del clero indígena colombiano. Con el objeto de facilitarles su labor, el gobierno se obligó a conceder en los lugares donde los hubiere y por el tiempo de duración de la presente convención la cantidad de “tierras baldías” requeridas para el servicio de las misiones. Dichas concesiones primaban sobre cualquier obra excluyendo aquellas destinadas a las obras públicas o a las explotaciones del subsuelo (Triana, 1979; Enciso, 1982).

Como vimos, el poder ejercido por las misiones llegó a tal grado que aun el nombramiento de los funcionarios civiles en los territorios de misiones estaba supeditado al jefe misionero. El Concordato y los convenios de misiones fueron tachados varias veces por inconstitucionales, por atentar contra la libertad de enseñanza y de cultos y por el poder absoluto que daba a la Iglesia en amplias zonas del territorio nacional (Enciso, 1982). Consecuentemente, en base en los convenios de misiones los indígenas considerados como “salvajes” debieron someterse en nombre del progreso y la civilización a un régimen de reducciones, donde se les agrupaba por familias y donde la máxima autoridad era la eclesiástica, régimen que representaba a un nuevo sistema de explotación, donde se

aseguraba la mano de obra gratis para las haciendas de la iglesia y el sistema de tributos como diezmos, limosnas, terraje¹²⁶, misas, servicios personales, entre otros.

Pineda (1993) explica que las misiones lograron imponer ciertas costumbres ante las cuales los pueblos indígenas se adaptaron para transformarse, pero sin renunciar a sus propias formas de organización social, ni sucumbir a la imposición cultural de las misiones. Sugiere que, si bien las misiones no lograron reubicar a los pueblos indígenas en aldeas, no tuvieron la capacidad de relocalizar a la población indígena como se proponían, pero en ciertos casos fundaron poblaciones trasladando a indígenas de diferentes pueblos, lograron imponer en algunas comunidades la figura de los cabildos, la lengua siona como lengua vehicular, el uso de vestimentas europeas y si bien, no la religión católica plenamente, sí elementos de ella que permearon las cosmovisiones y especialmente la práctica chamanística (Caviedes, 2011). De la misma forma François Correa (1996) explica que los procesos a través de los cuales las misiones religiosas concentraron a la población en aldeas, en la región del Vaupés, conformaron las fuerzas, las formas de distribución territorial de las parentelas indígenas, son formas de poblamiento disperso adoptadas por los pueblos indígenas desde el siglo XIX, para resistirse a la imposición de la explotación de su fuerza de trabajo en la extracción de caucho. Estas formas de poblamiento fueron formas de resistirse, por lo tanto, a la imposición de la dinámica del capitalismo (Correa, 1996; Caviedes, 2011).

Por otra parte, como señalé anteriormente, la expansión de la hacienda terrateniente en la región andina expulsó por medios violentos a la población campesina para colonizar los territorios tradicionales indígenas. La población de campesinos colonos y la población indígena servirían de fuerza de trabajo en los procesos extractivistas en las regiones periféricas. El resultado de ello, fue la expulsión de los pueblos indígenas de sus territorios tradicionales, la destrucción de sus formas de organización social y elementos importantes de su cultura, la usurpación de sus tierras y la expulsión hacia las zonas más recónditas de las tierras bajas.

En general el régimen de misiones instaurado en los territorios nacionales significó para los indígenas de estas áreas el despojo de sus tierras y de su cultura por medio de la violencia, la esclavización y el aniquilamiento de su población ya que con las misiones llegó la colonización en múltiples formas, pero con el claro objetivo de apropiarse de sus tierras (Enciso, 1982). Los últimos años del periodo llamado “Regeneración”, la política exterior colombiana se caracterizó por estar a favor de los Estados Unidos que se consolidaban como

¹²⁶ El terraje era un sistema de explotación que consistía en que la familia indígena seguía trabajando la tierra que siempre había sido suya pero que ahora pertenecía al patrón blanco, que la heredaba o bien de las antiguas encomiendas conseguidas por el rey de España, o por la adjudicación de terrenos baldíos. Con este sistema los indígenas trabajaban en una pequeña parcela de terreno para conseguir los alimentos de su propio sustento y a cambio de ese derecho tenían la obligación de laborar gratuitamente cuatro días a la semana en las tierras de la hacienda (Calle, 1992).

potencia económica después de la guerra, política que llevó al gobierno a dar a los Estados Unidos Concesiones petroleras en el país.

Para el año de 1930 en lo relacionado con la división de resguardos el estatuto de 1890 conserva vigencia pero surgieron nuevas leyes con el mismo fin como la ley 111 de 1931, la ley 1421 de 1940 y la ley 918 de 1944. El gobierno nacional dividió los resguardos indígenas en las zonas que han alcanzado alguna importancia económica fomentada por el desarrollo de las vías de comunicación, división que trajo como consecuencia el ingreso de la población indígena al sistema capitalista, como peones arrendatarios y terrazgueros. Durante el régimen liberal, se siguió una política similar a la del anterior régimen con relación a las tierras de resguardo y a los terrenos indígenas considerados baldíos y por lo tanto adjudicables a quien se comprometiera a explotar o colonizar dichas tierras, reafirmando esta posición al expedir el estatuto de tierras o ley 200 de 1936. Al creerse en 1947 el Ministerio de Agricultura, la oficina de adjudicación de baldíos y resguardos se trasladó a este Ministerio (Enciso, 1982). Sin embargo, al finalizar la primera guerra mundial se había dado un cambio ideológico reflejado en las ideas socialistas. La revolución soviética de 1917, la revolución mexicana, los ensayos de Carlos Mariátegui, las ideas antimperialistas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) influyeron en el pensamiento de los intelectuales, agrarios y sindicales y en una serie de reformas de acuerdo a las nuevas situaciones económicas y sociales que se habían creado y que se consolidaron en la reforma constitucional de 1936, la cual preconizó la libertad de cultos y la libertad de enseñanza por lo cual fue tachada de socialista y atea. Pero en realidad el movimiento que se dio no fue más que un liberalismo modernizante. En esta época el gobierno de López debe enfrentarse a los movimientos intelectuales, campesinos y obreros que le llevan a cuestionar el problema laboral y la propiedad sobre la tierra, expidiéndole entonces la Ley 200 de 1936 que reconoce la propiedad de un lote a quien lo explote económicamente. Durante esta etapa el gobierno no apoya el movimiento sindical por razones económicas y políticas y se funda la Confederación Sindical de Trabajadores de Colombia (CTC) dirigida por comunistas y liberales que más tarde disputarían su control (Tirado Mejía, 1978; Enciso, 1982). No obstante, para mediados del siglo XX el campo de los escenarios de disputa se complejizaron, con la redefinición de las márgenes del Estado, especialmente durante el periodo de la Violencia que coincide con una nueva oleada de colonización a la región y el establecimiento de nuevos sectores dominantes. Con la emergencia de las guerrillas liberales, con toda su estructura organizativa, el arribo de nuevos colonos, las fuerzas militares del Estado, la llegada de los primeros antropólogos con la fundación del Instituto Nacional Indigenista, las misiones evangélicas, y el crecimiento de las guerrillas comunistas en la región, el escenario adquiere nuevas dimensiones que abordaré en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

Guerrillas Liberales, colonos y misiones evangélicas: entre el indigenismo estatal, las disputas territoriales y la administración de poblaciones

En el capítulo anterior me referí a los actores que se disputaron la administración de las poblaciones indígenas en los Llanos orientales desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Para la década del cincuenta se suman nuevas fuerzas al escenario de disputa política. Así, además de las misiones católicas, los enganchadores y chaucheros y, los colonos y grandes hacendados, también hacen presencia las guerrillas liberales, una nueva oleada de colonos y las fuerzas militares del Estado. Por otra parte, durante esta época también se hacen las primeras investigaciones antropológicas sobre los indígenas llaneros en general, y el pueblo sikuani en particular, por lo que estos investigadores también participan del proceso hegemónico. Consecuentemente en este capítulo abordo reconstruyo el escenario de disputa política que tiene lugar en los años cincuenta, incluyendo estas nuevas fuerzas. Este estará marcado por la violencia bipartidista, la emergencia de guerrillas liberales, la llegada de una nueva oleada de colonos a tierras indígenas, la institucionalización del indigenismo estatal y finalmente el arribo de misiones evangélicas. Empezaré por explicar periodo de la Violencia de los años cincuenta, el fenómeno de las guerrillas liberales en el Llano, las memorias indígenas sobre este periodo y la llegada de nuevos colonos a la región impulsados tanto por la violencia bipartidista del centro del país como por las políticas de titulación de baldíos promocionada por la Reforma Agraria que adelantaba el Estado central. Luego describo cómo a mediados del siglo XX en América Latina y particularmente en Colombia tiene lugar la institucionalización de la antropología como disciplina pero también la emergencia del pensamiento indigenista. Argumento que los institutos nacionales indigenistas participan del proceso hegemónico porque van a competir con las misiones en la tarea de “integrar” a los indígenas en la nación a través de políticas indigenistas estatales y sobretodo porque van a incorporar nuevos elementos en el campo discursivo común, asociadas a la clasificación de sociedades. Explicaré por lo tanto como en el caso de los Llanos orientales, estos primeros etnógrafos tuvieron una repercusión directa sobre la ejecución de políticas públicas enfocadas a la población indígena pero también contribuyeron a la representación social estigmatizada que existía sobre estos.

Los antropólogos o profesionales de las ciencias sociales que llegan a la Orinoquía también son parte del colonialismo interno ya que las formas de saber fueron y son también parte de la expansión colonial y por lo tanto participan del proceso hegemónico y de la construcción de un marco discursivo común en el que el los pueblos indígenas son definidos, clasificados. Finalmente abordo la presencia de misiones evangélicas en los Llanos orientales. Describo la naturaleza de estas misiones y rastreo su presencia en la región y en las comunidades indígenas a través de las descripciones etnográficas de la época y de las memorias y relatos

que los sikuani de Wacoyo compartieron conmigo durante mi trabajo de campo. Explico que los misioneros evangélicos establecen dispositivos de dominación con características diferentes a los utilizados por los misioneros católicos. Las misiones evangélicas juegan un papel fundamental dentro del escenario de disputa política que tenía lugar en la región a mediados del siglo XX por lo que dio lugar a nuevas situaciones de coerción y consenso entre los sujetos dominantes y subalternos.

La Violencia y las guerrillas liberales como estado de facto

En Colombia, durante la primera mitad del siglo XX, las fuerzas políticas del momento, el partido Liberal y el partido Conservador, emprendieron una contienda violenta para lograr el control del Estado y equilibrar el poder del gobierno a su favor. Este periodo de la historia, conocido como el de La Violencia, se encuadra entre 1949 y 1958, y se presentó en dos momentos específicos: de 1949 a 1953 o Primera Ola de la Violencia, y de 1954 a 1958 o Segunda Ola de la Violencia, cada uno con periodos de pacificación (Guzmán, et al., 2005 [1962]). Durante este periodo Colombia conoció una violencia rural que algunos califican como la guerra civil más sangrienta después de la Revolución Mexicana (Gómez, 1989) y estuvo marcado por el llamado “terrorismo oficial”, una constante coacción física procedente de los diferentes actores armados, y masacres extensivas (Uribe, 1990)¹²⁷. El fenómeno se presentó en determinadas regiones como el Llano, Boyacá y Tolima. La Violencia dejó 300.000 muertos entre 1946 y 1958, situación que llevó a los dirigentes del país a la formación del Frente Nacional o alternación de los partidos en la presidencia por un periodo comprometido entre los años 1958 y 1974 (Tirado Mejía, 1978).

Con respecto a la Orinoquía colombiana, La Violencia tuvo efectos sobre la región¹²⁸ a través de la participación de los distintos niveles de la sociedad llanera, la conformación de amplias

¹²⁷ A esta situación se suman las consecuencias de la segunda guerra mundial, con la imposición de bajos precios en el mercado del café, agravando la situación económica del país y propiciando huelgas apoyadas por primera vez por el sector sindical, como la CTC y la Fenal en contra del Gobierno, situación que acelera la caída del liberalismo en 1946 e inicia un periodo de enfrentamientos políticos de los dos partidos oficiales, el liberal y el conservador. Al finalizar la segunda guerra mundial, se da un aumento en el comercio exterior y en la industria, a la vez que aumenta el costo de la vida; esto propició la reacción obrera. Esto lleva a las oligarquías a destruir el movimiento obrero organizado al debilitarlo con la creación de la Unión de Trabajadores de Colombia (UCT), apoyada por el gobierno y la Iglesia, y aumentando la represión conservadora contra liberales y comunistas.

¹²⁸ Sobre el surgimiento y orientación de las guerrillas liberales de los Llanos Orientales se han realizado varios trabajos historiográficos, por ejemplo, “Bandoleros, Gamonales y Campesinos” (Sánchez y Meertens, 1983), así como el de Reinaldo Barbosa (Barbosa, 1992), que se refieren al surgimiento y organización, que los llevó a proponer un proyecto político alternativo al autoritarismo del gobierno del momento. En esta misma dirección los trabajos de Justo Casas Aguilar como La violencia en los Llanos Orientales. “Comando de los hermanos Bautista” y Tulio Bautista: Alma de la resistencia popular en el Llano, resaltan cómo se inició la persecución conservadora apoyada por la fuerza pública, lo que contribuyó a que los campesinos liberales organizaran grupos de resistencia campesina, que posteriormente tomaron el nombre de guerrillas liberales; así mismo, el trabajo monográfico de Andrés Gómez Barrera, “Medio Siglo de Ausencia. Huellas encontradas de una Página de Terror” en el que se describe cómo vivió Villavicencio el conflicto bipartidista y la consolidación de las guerrillas liberales. Desde otra perspectiva los trabajos de crónica en los que se relatan las experiencias vividos,

zonas de poder y acción administradas por un comando guerrillero y cierta homogeneidad política por la filiación de los llaneros al Partido Liberal¹²⁹. Como explicaré a continuación, las guerrillas liberales, entraron a disputarse el papel del estado de facto con la Iglesia católica imponiendo un nuevo orden territorial y jurídico. Por su parte, los indígenas, como veremos, se vieron afectados en tres aspectos. El primero está asociado con la conformación de las guerrillas liberales y la llegada del ejército a la región para derrotarlas, donde los indígenas fueron utilizados por ambos bandos como parte de su aparato de guerra y muchos terminaron huyendo y abandonando su territorios ancestrales. El segundo se relaciona con la población que empieza a llegar a los Llanos huyendo de la violencia que se vivía en la zona andina; colonos en busca de tierra y oportunidades con los que los indígenas tuvieron conflictos y disputas. Por otra parte, el tercer y último aspecto está relacionado con los dos primeros y es que durante estos años, el Llano cambió su configuración territorial por lo que los pueblos indígenas orinocenses y en particular los sikuani vieron su territorio usurpado y reducido.

Durante la primera ola de “la Violencia”, las acciones se presentaron en amplias zonas de poder y dominio que abarcaron Arauca, Casanare, Meta y Caquetá, facilitando la presencia de jefes guerrilleros, quienes se repartieron el territorio en determinados centros de operación (Guzmán, et al., 2005 [1962]). La conformación de las guerrillas de los Llanos ocurrió tras el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y los sucesos del Bogotazo¹³⁰, momento a partir del cual el comportamiento de los campesinos se pasó de la calma a la agitación. Sus acciones violentas se justificaban por los actos cometidos por los conservadores y las fuerzas del gobierno (Fonseca, 1987)¹³¹. Como el enfrentamiento de grupos se dio entre el ejército conservador y los comandos guerrilleros llaneros liberales, la represión fue montada a través de una infraestructura muy elaborada que obligó a los llaneros a organizarse en comisiones (Vargas Escobar, 2005). Eduardo Franco Isaza, quien hizo parte de los insurgentes que a

me refiero a los trabajos de Eduardo Franco Isaza “*Las Guerrillas del Llano*” y “*Los Combatientes del Llano 1949-1953*” de Eduardo Fonseca Galán.

¹²⁹ Aunque en la contienda participaron actores de diferentes condiciones sociales, es decir hacendados, vegueros, campesinos, peones, se puede hablar de una unidad ideológica producto de la afiliación de los llaneros al Partido Liberal, originaria no sólo de los desplazamientos campesinos desde Boyacá sino también por la influencia ejercida por los hacendados sobre sus trabajadores. Dicha homogeneidad se debió también a la absorción de un amplio número de población en las filas guerrilleras, como respuesta a la necesidad de sobrevivir a la guerra (Guzmán, et al., 2005 [1962]; Meertens & Sánchez, 1983; Barbosa, 1992)

¹³⁰ “El Bogotazo” se refiere a los acontecimientos violentos que tuvieron lugar en la ciudad de Bogotá el 9 de abril de 1949, tras el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán. La ciudad fue devastada por los enfrentamientos, calle a calle, entre partidarios liberales y conservadores, entre el Estado y los alzados en armas, entre los saqueadores y quienes trataban de recomponer el orden de una ciudad. Tras varios días de revueltas quedaría el pavoroso saldo de cerca de 3.000 personas muertas o desaparecidas y más de 146 edificaciones destruidas, sobre todo, al centro de la ciudad. Las revueltas tendrían su eco en otras ciudades del país y ‘El Bogotazo’ daría inicio a lo que los historiadores llaman como el pico y el inicio de la época de La Violencia, tras la cual más de 200.000 colombianos perecerían a causa de la guerra partidista.

¹³¹ Para finales de 1949 se habían constituido varios comandos guerrilleros. Entre esos estaban el de Eliseo Velásquez en Puerto López, los hermanos Bautista en Aguacalara, los hermanos Betancourt en Caño Chiquito, Rafael Gómez en Trinidad e Israel Jiménez en Barranca de Upía, junto con los hermanos Fonseca (Barbosa, 1992).

mediados del siglo XX, huyó a los Llanos para combatir a los gobiernos conservadores de Mariano Ospina Pérez y Laureano Gómez¹³² y escribió el libro “Las guerrillas del llano; testimonio de una lucha de cuatro años por la libertad” en 1955, censurado en Colombia. En su texto narraba que la guerrilla liberal se había organizado en comisiones de exploración. En sus palabras,

[...] Eran los primeros días de verano del mes de Diciembre de 1951. Las guerrillas correteaban desde Sabanas de Arauca, lindando con la frontera Venezolana, hasta los Llanos de San Martín, en el Oeste [...] lo mismo que, hacia el sur, en pequeñas comisiones de exploración: Vichada, Intendencias del Meta y Caquetá [...]” (Isaza, 1951 en Baquero Montoya, 1981, p. 83)

En un principio, cada uno de los comandos funcionaba con su propio reglamento y sus propias leyes¹³³, pero estas terminaron por unificarse a través de la creación de un reglamento común a todos los comandos guerrilleros, que se dio con la expedición del “Proyecto que reglamenta la vida civil, jurídica y militar” o Primera Ley del Llano, del 11 de septiembre de 1952. Es decir que crearon un marco jurídico paralelo al promulgado desde el Estado central, y que tendría vigencia en aquellos territorios en los que los comandos guerrilleros liberales se constituyeron como estado de facto.

Como señalé en el capítulo anterior, desde el siglo XIX en los Llanos orientales se había establecido lo que se conoce como la “Ley del Llano” o la “Ley de opción”. En esta se contemplaba el derecho colectivo a pastar las sabanas comunales, pacto en la que no se tuvo en cuenta el uso que los sikuani y otros pueblos indígenas le daban al territorio. Con la llegada de nuevos colonos a la Orinoquía, se produjeron toda una serie de abusos por el desconocimiento sobre la normativa consuetudinaria (Ortiz, 2005). Muchos de los colonos que llegaron, comenzaron a fundar y a levantar cercas incumpliendo con el pacto de “uso colectivo” de la sabana, hecho que generó conflictos entre la sociedad llanera tradicional y los nuevos pobladores.

Esta situación fue denunciada en el congreso de los comandos liberales, de ahí que la Primera Ley del Llano logró reglamentar la organización de la población civil y militar, la

¹³² Justamente, Laureano Gómez encarnaba la reacción autoritaria y clerical, esa que pretendió darle al conservadurismo un poder dominante, que se ensañó contra los liberales, pero también contra los protestantes y los masones; la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, si se enunciaban, eran condenadas. Laureano Gómez, lejos de buscar el entendimiento, trató de legitimar su presencia en el poder mediante una Constitución que sería elaborada de acuerdo con el modelo español del dictador Francisco Franco (Gómez Martínez, 2006). Desde el Estado se fomentó una política de negación de las culturas y de las sociedades indígenas, en cuanto se percibía; así lo había planteado claramente Laureano Gómez en su conferencia “Interrogantes sobre el progreso de Colombia” (1928), a los indios y a los negros como estigmas de inferioridad racial (Pineda Camacho, 2002). Hay que recordar que, en sus conferencias del teatro municipal de Bogotá en 1928, Laureano Gómez defendió su hipótesis de las razas indígenas y afrodescendientes como entorpecimiento para progreso de la nación. Sostuvo que la raza colombiana estaba conformada por una combinación de razas inferiores y degradadas, y que la mezcla sufrida por estas razas entre sí las conducía a una degradación aún más profunda. Ver (Gómez, 1970 [1928]).

¹³³ Un ejemplo de la reglamentación era el empleado por el comando de los Fonseca, conocido como “Reglamento de Disposiciones Disciplinarias y Tácticas” del 13 de mayo de 1952 (Fonseca, 1987).

autoridad, los medios coactivos, las normas y disposiciones penales y policivas, y contemplar normas sobre la agricultura y la ganadería. Asimismo, le brindó a la revolución una estructura política, militar y organizativa, bajo el nombre de “Comando Guerrillero de los Llanos Orientales”, pero manteniendo la autonomía de cada comandante, frente a sus decisiones y acciones. La Primera Ley del Llano asumió un carácter socializador, determinante incluso de la normatividad jurídica para combatir los crímenes políticos o militares que se daban contra la revolución, al tiempo que sus sanciones eran correctivas y no represivas (Barbosa, 1992). La población indígena y sus usos del territorio tampoco fueron tenidos en cuenta en esta ocasión, por lo que quedaron nuevamente excluidos. Argumento por lo tanto, que con la promulgación de este primer marco jurídico, las guerrillas liberales ejercen soberanía sobre el territorio y sus poblaciones consolidando así su poder.

En 1953 se presentó en los Llanos Orientales José Alvear Restrepo para organizar los comandos y unificar la lucha guerrillera a nivel nacional. Su presencia fue determinante en la conducción de la “revolución llanera”, por su participación en la redacción de la Segunda Ley del Llano, y por la insistencia que siempre demostró en convocar un nuevo congreso guerrillero que garantizara una lucha orientada hacia la liberación nacional. De esta forma, en 1953, tras los asaltos que se presentaron, se dio inicio a la preparación y convocatoria del Congreso Guerrillero, que se desarrolló del 10 al 19 de Junio (Barbosa, 1992). Las disconformidades alcanzadas durante la redacción del estatuto se hicieron visibles en la búsqueda, por un lado, de una constitución liberal, y por otro, de una estructura comunista del movimiento (Fonseca, 1987). Sin embargo, las diferencias entre ambos sectores se superaron y el encuentro finalizó con la redacción de la Constitución de “La Perdida”, también conocida como Segunda Ley del Llano o “Ley que organiza la Revolución en los Llanos Orientales de Colombia”. Para Fonseca (1987), esta última fue considerada el documento más valioso de las guerrillas, ya que buscó legalizar ante los gobiernos de América al movimiento rebelde. Justificó y expuso los fines perseguidos y sus aspiraciones, reforzó a las guerrillas como un movimiento político de liberación patriótica, logró el respaldo de unas leyes que gobernarán a todos aquellos que pertenecían al movimiento, manejó los esfuerzos conforme a la voluntad del pueblo y expuso los motivos de lucha y la organización del movimiento.

La Segunda Ley del Llano estaba compuesta por 224 artículos, dispuestos en siete títulos: De la población civil; del gobierno popular; de las autoridades superiores civiles y militares; delitos y penas; administración de justicia; de las Fuerzas Armadas y en especial de la tropa; y disposiciones Varias (Guzmán, et al., 2005 [1962]). Esta segunda normativa buscó reglamentar temas determinantes para la población llanera tales como el agrario, la ganadería y la administración de justicia, entre otros. Así, los comandos guerrilleros unificados al igual que las misiones empezaron a ejercer soberanía a través de la reglamentación y administración de la vida de la población, estableciendo dispositivos como

las Juntas de Vereda, que serían las encargadas del cumplimiento de la ley, por tanto de la vigilancia y el castigo.

Finalmente, el 13 de junio de 1953, mientras se realizaba la Conferencia de La Perdida, tuvo lugar el Golpe de Estado del general Gustavo Rojas Pinilla, que buscaba desmontar el régimen conservador e impedir que Laureano Gómez reasumiera el control del Ejecutivo y la consolidación del movimiento de masas como opción de Estado. Para Fonseca, muchos de los guerrilleros que habían participado en la Conferencia vieron en el golpe de estado un cambio determinante en la vida nacional, por lo que muchos de los comandos se disolvieron (Fonseca, 1987).

El gobierno de Rojas Pinilla cambió su estrategia, pasando del combate con las guerrilleras a una nueva búsqueda de negociación que pusiera fin al conflicto armado. A través de la propaganda y los periódicos se invitaba a la población a volver a la normalidad y la deposición de las armas (Casas Aguilar, 1986; Gómez Martínez, 2006). Para Alfredo Molano (1989), el golpe de Rojas y el apoyo que recibió del liberalismo -un "golpe de opinión", como lo bautizó Darío Echandía-, condujo a la entrega de armas y a la desmovilización de los frentes militares (Molano, 1989). Según el autor,

[...] para aclimatar la paz, la administración de Rojas organizó un plan inmediato de ayuda a los excombatientes que consistió básicamente en un apoyo económico para su traslado al Ariari, en la dotación gratuita de herramientas, y en préstamos para iniciar los asentamientos. [Luego,] entre 1953 y 1955 llegaron miles de campesinos, atraídos por el ambiente de paz, la fama del Llano y los auxilios del gobierno. El gobierno, a través del Instituto de Colonización y de la Caja de Crédito Agrario inauguró programas de asentamiento y abrió líneas de crédito, que dicho sea de paso no duraron mucho tiempo (Molano, 1989, p. 285).

Una vez llevada a cabo la llamada pacificación de Rojas Pinilla, los guerrilleros de los Llanos fueron amnistiados, al igual que quienes se alzaron en Antioquia y el Tolima (Gómez Martínez, 2006). Empero, el gobierno no cumplió con lo pactado, y la desconfianza de los excombatientes y el pueblo pronto se transformó en un manifiesto descontento y preocupación, de modo que se generó una nueva ola de violencia y represión estatal en manos de las fuerzas militares. Esto desencadenó una reactivación de la lucha, que dio pie a una nueva fase de guerra de guerrillas en el suroccidente del Meta, en las regiones de Ariari, Guayabero, Palo y Caguán, y el noroccidente del Caquetá.

Rojas declaró ilegal el Partido Comunista a raíz de la matanza de estudiantes ocurrida el 8 y 9 de junio de 1954, y el desamparo en que los partidos políticos dejaron a las organizaciones armadas, que directa o indirectamente había prohijado, dan lugar a la segunda ola de violencia (Molano, 1989). Esto desató una persecución en las zonas en que había una tradición de organización de luchas agrarias. Así, a mediados de 1955 tuvo lugar una operación militar de gran envergadura contra las zonas rojas de Sumapaz y Villarrica. Los comunistas fueron derrotados, pero no disueltos. Su estrategia defensiva, basada en una prematura y suicida guerra de posiciones, fracasó, pero, no amilanados por el éxito del

ejército, se reorganizaron en guerrillas móviles e iniciaron un desplazamiento masivo hacia los páramos de Sumapaz y hacia el sur del Tolima. Fueron las llamadas “Columnas de Marcha” (Molano, 1989). Estas últimas fueron dirigidas por autodefensas organizadas por el Partido Comunista y tuvieron una relación directa con el nacimiento de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, a lo que me referiré brevemente en el Capítulo 12.

Por lo tanto, nos encontramos con la configuración de un nuevo escenario. Como ya argumenté, las Misiones Católicas eran el estado de facto que ejercía soberanía y sus propias normativas sobre los Llanos a través de sus instituciones disciplinarias. Con la emergencia de las guerrillas liberales, pero, sobre todo, con la unión de los comandos y la promulgación de la Primera y Segunda Ley del Llano, las guerrillas empiezan a disputarse el papel de soberano con las misiones católicas. Por otra parte, desde el Estado central, el gobierno conservador envió al ejército para erradicar a las guerrillas liberales ya que la revolución de los Llanos Orientales de Colombia” pretendía sustituir el “Estado dictatorial y violento” por un Estado “democrático y popular” (Gómez Martínez, 2006). Como explicaré más adelante los indígenas llaneros y particularmente los sikuani, quedaran en medio de estas disputas.

Para ilustrar las tensiones generadas entre las guerrillas y las misiones católicas describiré un episodio en el que las primeras intervinieron en los procesos de misionalización. Cuando los misioneros monfortianos entraron en la región en 1952, tuvieron un encuentro con una de esas pequeñas comisiones que funcionaban bajo el mando de Guadalupe Salcedo¹³⁴, y fueron perseguidos durante tres días, al cabo de los cuales llegaron a San Pedro de Arimena, donde lograron la protección del Ejército Nacional (Patiño, 1974; Baquero Montoya, 1981, Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989). Como señalé en el capítulo anterior, según lo narrado por Monseñor Alfonso Cuypers, los misioneros se dividieron en dos grupos para abarcar ambas márgenes del Río Vichada. Así iniciaron sus primeras incursiones con miras a determinar los sitios apropiados para fundar puestos de misión, pero se vieron obstaculizados por las guerrillas liberales. En palabras del Padre Cuypers,

[...] Por esa época los Llanos orientales estaban en plena revolución contra el gobierno. A partir de Puerto López hacia el oriente se habían diseminado los bandoleros y habían conformado diversos grupos que no respetaban siquiera a los sacerdotes. “A esos alemanes también les entran las balas”, decían refiriéndose a nosotros. Avisados por un blanco de la presencia cercana de los bandoleros esperamos en las bocas del río Muco. Después de ocho días, el blanco nos informó que el peligro había terminado por el momento. Entonces emprendimos el viaje no río Vichada abajo, sino arriba [...] las provisiones que llevábamos eran apetecidas por los bandoleros. Una vez visitado el alto Vichada, regresamos al río Muco. Aún recuerdo un papelito hasta mal escrito, que nos llegó con el aviso de peligro inminente. Fue la tercera vez que estuvimos casi en garras de los bandoleros. Yo me dije: el Vichada no se aprovecha nada con misioneros muertos sino con misioneros vivos. Entonces resolvimos regresar camino de San Pedro de Arimena. Entretanto, los bandoleros asaltaron el sitio donde habíamos dejado las provisiones y las embarcaciones. Se robaron todo e incluso mataron al

¹³⁴ Guadalupe Salcedo fue uno de los más conocidos líderes guerrilleros, hijo de una mujer indígena sáliva y un padre “blanco” desconocido que se convirtió en símbolo nacional de la resistencia liberal durante la Violencia como resultado de los éxitos militares alcanzados durante los años de combate (Meertens & Sánchez, 1983).

señor Héctor Rojas que había ayudado mucho a los viajeros [...] (Entrevista a Monseñor Alfonso Cuypers en Patiño, 1974, p. 131).

A partir del relato del padre Cuypers podemos ver que desde su perspectiva el conflicto era entre el gobierno y unos “bandoleros” no tenían escrúpulos al no respetar siquiera a los sacerdotes, también los define como peligrosos. Por otra parte, confirmamos la organización de las guerrillas liberales por comandos y además que el poder de estos no era total sobre la población ya que hay un sujeto disidente que les da aviso a los misioneros sobre su presencia. Finalmente me gustaría resaltar la reclamación que hace el misionero del territorio, cuando afirma que “el vichada sin misioneros no es aprovechable”; lo que reafirma una vez más que para los misioneros su presencia no es sólo legítima, sino necesaria, y que los Llanos sin misioneros son un territorio muerto, inaprovechado, marginal.

Al igual que los misioneros, el Estado central también reclamó el dominio sobre el territorio a través del envío de sus fuerzas militares. Fue así como se creó un puesto militar en Delicias, situado en la desembocadura del río Manacacías, en el Meta. La comunicación era únicamente aérea, ya que por tierra las emboscadas eran frecuentes. Este punto constituyó un frente estratégico para el control de la zona, motivo por el cual eran frecuentes los enfrentamientos armados. Fuera de todo esto, el Llano se vio azotado por los bombardeos sistemáticos a viviendas, cultivos y ganado, entre otros (Vargas Escobar, 2005).

Cuando los enfrentamientos entre el ejército conservador y las guerrillas liberales se agudizaron, los sikuani no entendían lo que estaba pasando. Generalmente el ejército lo trataba como a un llanero más, persiguiéndolo y destruyendo sus cultivos. Los indígenas no podía defenderse, ya que no tenían los medios para ello y por lo tanto se convirtieron en un blanco fácil para la represión (Vargas Escobar, 2005). Los pueblos indígenas sufrieron mucho estos enfrentamientos ya que los grupos armados utilizaron los caseríos indígenas como refugios y lugares de aprovisionamiento.

Vargas (2005) arguye que la participación de los pueblos indígenas en La Violencia fue mínima, aunque se dieron algunas excepciones, en las cuales los indios servían de “baquianos”¹³⁵ y “correos”¹³⁶, y reivindica el origen indígena de Guadalupe Salcedo, hijo de una mujer indígena sáliva y un padre “blanco” desconocido. Guadalupe Salcedo, se convirtió en símbolo nacional de la resistencia durante este periodo y en uno de los más conocidos jefes guerrilleros, como resultado de los éxitos militares alcanzados durante los años de combate (Meertens & Sánchez, 1983). Además, en la historiografía sobre la Violencia y el surgimiento y orientación de las guerrillas liberales de los Llanos Orientales la presencia de los pueblos indígenas apenas aparece. Sin embargo, los investigadores (Arcand, 1972b;

¹³⁵ En el Llano se le denomina “baquiano” a aquellas personas que conocen muy bien la región y que trabajan como guías.

¹³⁶ Los indígenas que trabajaban como mensajeros entre los diferentes grupos armados, eran denominados “correos”.

Enciso, 1982; Metzger & Morey, 1983; Ortiz & Zambrano, 1984; Gómez, 1991; Vargas Escobar, 2005) que han escrito sobre los sikuani coinciden en los efectos desgarradores que tuvo este periodo para las comunidades y los mismos sikuani identifican a través de sus memorias este periodo como un momento crucial de su historia.

La Violencia en la memoria de los mayores sikuani

Durante mi trabajo de campo estuve conversando con varios de los mayores¹³⁷ que actualmente habitan en el resguardo Wacoyo para conocer sus impresiones sobre el periodo de la Violencia. Para los sikuani, este periodo es denominado como “el tiempo de la guerra” o “la revolución” y para muchos de ellos es el punto de partida de sus “recuerdos”; por lo que asocian su infancia o juventud con estos acontecimientos. Varios de los mayores sikuani con los que conversé durante mi trabajo de campo ven el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán como un punto de partida. En sus relatos resaltan sobre todo, que tuvieron que huir de sus comunidades por la persecución tanto de las guerrillas liberales como del ejército nacional que representaba al gobierno conservador, perdiendo así su territorio.

En una entrevista realizada a Luis Antonio Errenumá, un mayor sikuani originario de la región de Sunape¹³⁸ que actualmente habita en el resguardo Wacoyo, narró lo siguiente,

[...] Eso de la violencia fue terrible. El día 9 de abril mataron a Jorge Eliecer Gaitán, eso lo escuchamos por radio. Nosotros teníamos una finca del Viento para aquí. El único pueblo que existía era Orocué. En esa época en Puerto Gaitán había tres casas y al caserío se llamaba Majaguyal. La gente era muy pobre, hasta los colonos [...] Yo creo que la guerra dura fue del 48 al 53, de verdad estuvo la guerra apretada. El gobierno de esa vez era Laureano Gómez. Muchas de las fincas duraron años paradas por la violencia sin trabajar el ganado. Por acá se armó la gente. La mayoría aquí en el Llano, mire, primero no se oía nombrar que Jacobo Arenas que Manuel Marulanda¹³⁹, la de esa época era otra guerrilla. El que era muy nombrado era Dumar Aljure¹⁴⁰ [...] (Entrevista Luis Antonio Errenumá 29/01/2013).

En el relato de Luis Antonio vemos que como consecuencia de los enfrentamientos entre el ejército y las guerrillas liberales, se desorganizó y redujo la ganadería que era el modelo económico regional. También coincide con algunos historiadores en que el conflicto se intensifica durante los años del gobierno de Laureano Gómez¹⁴¹. Narra además cómo se

¹³⁷ Las personas con más de 60 años de edad son consideradas “mayores”.

¹³⁸ En apartados anteriores hable sobre Ramón Gaitán que fue guía tanto de la Petrolera Shell como de los Misioneros Monfortianos. Él fue el fundador del caserío de Sunape, y abuelo de Toqueche.

¹³⁹ Aquí se refiere a los jefes Guerrilleros de las FARC, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

¹⁴⁰ Dumar Aljure fue uno de los guerrilleros liberales de la época. En un principio se unió al comando de los hermanos Bautista, pero debido a desacuerdos con el liderazgo del grupo se cambió al comando de los hermanos Fonseca. Finalmente se une al comando liderado por Guadalupe Salcedo quien le confía a Aljure las operaciones de su grupo en los llanos de San Martín, cerca del río Ariari, hoy departamento del Meta.

¹⁴¹ No se puede perder de vista que, al inicio del periodo de la Violencia, los liberales alegaron que el gobierno de Ospina se había vuelto ilegítimo, porque el mandatario clausuró el Congreso Nacional de mayoría contraria, en 1949. Las elecciones presidenciales se efectuaron en junio de ese año, sin que el partido conservador tuviera contrincante, por el retiro de la candidatura de Darío Echandía, amenazado de muerte. De esta forma, queda como presidente de la República el radical y mayor dirigente de la derecha, Laureano Gómez (Gómez Martínez, 2006). La presidencia de Laureano Gómez significó una violencia todavía mayor, puesto que él

armó la gente en el Llano y hace una diferencia entre las guerrillas de aquel tiempo y las guerrillas de ahora al mencionar a uno de los líderes de la guerrilla de las FARC.

Durante la represión del gobierno conservador, muchas matas de monte fueron bombardeadas por lo que muriendo asesinados así varios indígenas de diferentes pueblos que usaban los bosques de galería como refugios. Ante esta situación, muchas familias indígenas migraron sin más remedio a donde no hubiera sangrientos enfrentamientos. Por ejemplo, la gente de la comunidad de Corocito¹⁴², al estar cerca al batallón militar de las Delicias fue posiblemente una de las poblaciones más afectadas por ese proceso, pues no les quedó otro recurso que abandonar sus tierras. Solo una familia permaneció en el territorio, el resto emigraron hacia Venezuela, donde estuvieron hasta que cesó la violencia; otras se desplazaron hacia la entonces comisaría del Vichada, para luego regresar después de la pacificación, y los demás se dirigieron hacia el Vaupés, donde consiguieron trabajo en las plantaciones de caucho; de ellos muy pocos regresaron (Vargas Escobar, 2005). Como describí en el capítulo anterior, una de las familias que migró hacia el Vaupés para trabajar en el caucho fue la de Pablo Emilio Gaitán. En este punto vemos la relación que hay entre la violencia que desplazó a los sikuani de su territorio y su vinculación en la economía del caucho.

Sin embargo, como mencioné, no todas las familias optaron huir hacia el Vaupés. Así me lo confirmó, Don Gabriel, uno de los hombres más ancianos del resguardo. Según él algunas familias se desplazaron hasta la cabecera del río Manacacías, y otros se fueron para el Vichada, al monte, para refugiarse. Dice Gabriel que “[...] *perdimos las gallinas, el conuquito*¹⁴³, *el rancho, porque el ejército venía quemando casas y nos tocó salir corriendo* [...]” (Registro Diario de Campo 08/04/2005). Algo similar es relatado por Pablo Emilio Gaitán y José Antonio Yépez en su manuscrito:

[...] Si hablamos del año 1950, surgió la Violencia con la muerte de Jorge Eliecer Gaitán, violencia que se extendió por todo el país y en el Llano lo operó Guadalupe Salcedo. Con este hecho los indígenas abandonamos nuestras posesiones y lugares. Buscamos los sitios más remotos para nuestro refugio en la selva. Luego que pasó la violencia, volvimos a buscar nuestros sitios y propiedades. Resultó que habían cambiado de dueño, había nuevos poseedores y habían acaparado todas las tierras que teníamos (Gaitán & Yépez Casolua, 1999).

Según el relato de mis interlocutores, el desplazamiento forzado de varias familias indígenas a causa de la guerra entre las guerrillas liberales y el ejército conservador implicó dejar atrás lo que habían construido. Hacen énfasis en la casa, los animales domésticos, los árboles frutales y los huertos. El relato de Pablo Emilio y José Antonio no solo habla de que los indígenas tuvieron que huir abandonando su territorio sino además que cuando regresaron

interpretaba la problemática nacional como un complot que, según su dialéctica, era en parte liberal y en parte comunista, desdeñando el componente social.

¹⁴² Es una de las comunidades originarias del actual resguardo Wacoyo.

¹⁴³ El conuco es el huerto que hacen los grupos indígenas de los Llanos a lo largo de un caño dentro del monte. Generalmente es un cultivo de yuca dulce o yuca amarga.

después de que cesó la violencia, otras personas ya lo habían ocupado. Esto último se relaciona con el tercer punto que quiero abordar que es la llegada masiva de colonos y la reducción y usurpación del territorio de los indígenas llaneros.

Durante las décadas del cincuenta y sesenta, se vivió una verdadera avalancha de colonos hacia los actuales departamentos del Meta y Vichada, como también en la región de Saravena, en el piedemonte araucano (Ortiz & Zambrano, 1984). Considero aquí tres causas para esta migración masiva: por una parte estaba la población que huía de la violencia bipartidista y que migró hacia los Llanos orientales en busca de refugio, adecuando tierras, estableciéndose en ellas (Gómez, 1989); luego había otro grupo de colonos que migraron debido a las transformaciones en el mundo rural asociadas a la articulación de amplias áreas de producción campesina con las formas modernas de producción agroindustrial, que conllevaron una distribución de la población y un nuevo ordenamiento del territorio, además del desplazamiento forzado de la población rural (Montaña Cuellar, 1977; Caviedes, 2011; Villa Rivera, 2011) y finalmente llegó otro grupo de colonos patrocinados por proyectos de colonización gubernamentales, especialmente en el piedemonte oriental en Arauca, Meta y Caquetá.

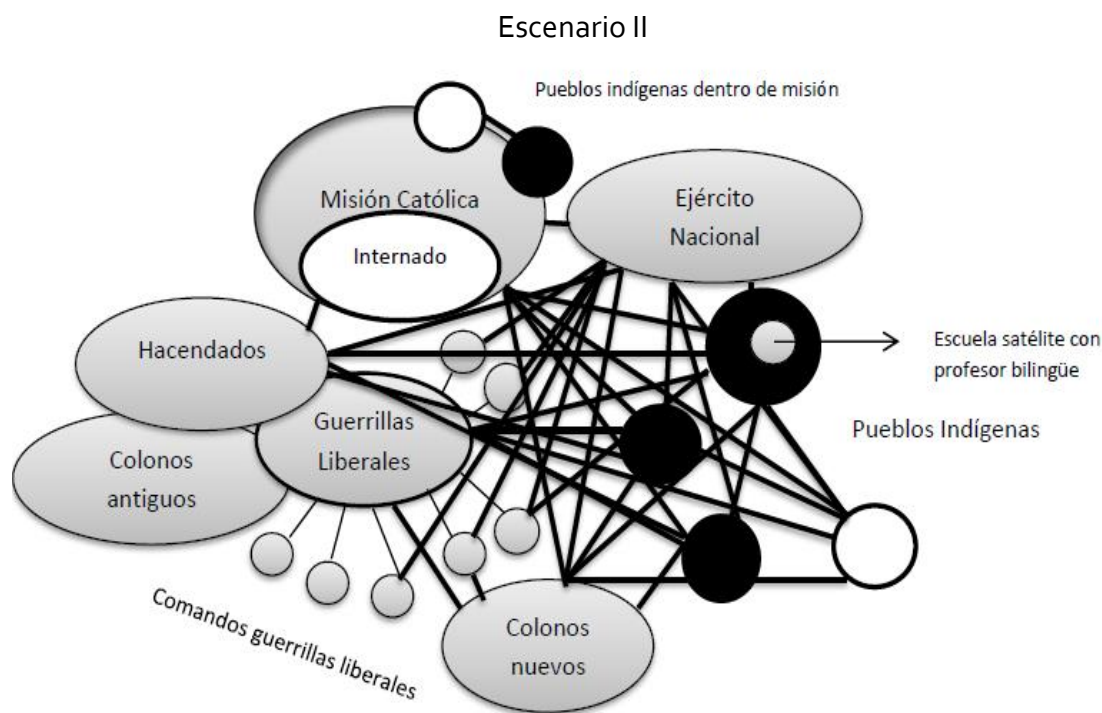
Consecuentemente, se aumentó la invasión de las tierras indígenas por colonos, campesinos y terratenientes, lo que afectó gravemente a los grupos indígenas que se vieron envueltos en dichos conflictos. En los Llanos orientales, particularmente sikuani, piapoco, sáliva, cuiva y betoye se vieron obligados a dejar su territorio, que fue tomado por colonos, situación que más tarde fue legitimada con base en el Decreto 1414 de 1957. Este último encargó a la comisión de División de Resguardos Indígenas reubicar a los indígenas sin tierra en áreas incultas, para que no afectaran a las zonas tomadas por colonos que justificaran su propiedad (Triana, 1979).

Para el pueblo sikuani del resguardo Wacoyo, el periodo de la Violencia coincide con el de la pérdida de su territorio. Como ya describí, muchas familias huyeron porque fueron perseguidos tanto por el ejército conservador como por las guerrillas liberales. Cuando los sikuani regresan a su territorio después de la pacificación, sus tierras habían sido usurpadas por un hacendado de origen venezolano. En palabras de Pablo Emilio y José Antonio,

[...] En el año 1946, llegó el colono llamado Héctor Riobueno, un venezolano, encargado del ganadero Federico Beteriche; en ese tiempo; en el Casanare. Precisamente, hizo su fundo, en el lugar frente a Walabó: donde Euapi y Marcelino; tenían plátano en el Wafal. Este señor iba a buscar plátano allí para su sustento, por lo que él la llamó finca Santafé [...] Este ambicioso de tierra; y estos lugares, le pareció desolado, trazó gran territorio para su finca, lo que abarcó el río Muco; bocas del Raicero; hasta las cabeceras, le representó un mundo de propiedad [...] Se apoderó de nuestro hábitat, lugares de caza y pesca, de nuestros lugares totémicos y étnicos [...] Como ya no éramos nómadas, comenzamos a ser presionados por la candela en las sabanas y alumbrados. Ya no éramos libres; nos dimos cuenta que teníamos presión por personas; que solo querían nuestra muerte y exterminios [...] (Gaitán & Yépez Casolua, 1999).

Evidentemente como narran los mayores, Héctor Riobueno fundó una hacienda mientras las familias que allí habitaban se refugiaban de la oleada de violencia. Esto marca la historia del pueblo de Wacoyo porque a partir de ahí van a surgir una serie de disputas con el hacendado en las que profundizaré en los siguientes capítulos. Me gustaría resaltar que en el discurso de los mayores, no solo se hace referencia a la pérdida de los cultivos o los animales domésticos, sino de un “hábitat”, de lugares “sagrados” que consideran vitales para su reproducción cultural. Además identifican este periodo con el fin de su nomadismo, con el fin de su libertad y son conscientes de los deseos de exterminio de su pueblo por parte de los no indígenas.

En resumen, la colonización y el genocidio indígena van a adquirir una especial importancia una vez terminada la Violencia. El movimiento migratorio se originó, en un principio, en el desplazamiento de campesinos andinos pauperizados al extremo, ávidos de nuevas tierras y deseosos de rehacer sus vidas, después del impacto que soportaron por la violencia política ejercida en las tierras andinas. Este movimiento no fue puramente espontáneo, ya que el gobierno aseguró a las empresas y ciudadanos del interior extensiones tributarias sobre sus inversiones ganaderas en los Llanos orientales (Aragón Lince, 1983). El periodo de la Violencia redefine la Orinoquía como margen (ver Escenario II). Con la formación de las guerrillas liberales se materializan formas de resistencia y acción política que dieron paso, por un lado a la participación del Estado Central coercitivo a través de la presencia militar pero también de negociación en los momentos de diálogos de paz. Sin embargo, el poder de las guerrillas liberales se consolida de tal forma que llegan a imponer un orden jurídico paralelo al impuesto por la Iglesia Católica a través de sus misiones, con la diferencia de que la soberanía ejercida por los guerrilleros no estaba legitimada desde el Estado central pero si por los llaneros, no necesariamente por los indígenas.



Como explicaré a continuación, a este escenario se le unirán nuevas dimensiones con la llegada de los primeros antropólogos, con la fundación del Instituto Nacional Indigenista, las misiones evangélicas encabezadas por Sofía Müller y el Instituto Lingüístico de Verano, todo ello acompañado del crecimiento de las guerrillas comunistas en la región.

Institutos Nacionales Indigenistas. Los primeros etnógrafos

En 1940 se realizó el Primer Congreso Indigenista Interamericano¹⁴⁴ en Pátzcuaro, Michoacán. Como consecuencia, se inició la integración de una biblioteca y la publicación de la revista *América Indígena*, de carácter académico y científico, y del *Boletín Indigenista* de índole informativa y periodística¹⁴⁵. El Instituto Indigenista Interamericano promovía entre los gobiernos de las naciones latinoamericanas la creación de instrumentos de colaboración para resolver el llamado «problema indígena»¹⁴⁶.

Según Arocha y Friedemann (1984), el siglo XX dio paso a un periodo generativo en las ciencias sociales y, particularmente, en la antropología. El particularismo histórico y el difusionismo fueron traídos por los primeros etnógrafos y arqueólogos profesionales que llegaron a Colombia del norte de Europa y de Estados Unidos con formación universitaria.

¹⁴⁴ Como resultado del congreso se aprobó el Convenio, ratificado por Colombia en Abril de 1944

¹⁴⁵ El boletín apareció en agosto de 1940 y *América Indígena* a fines del mismo año, además de la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1942. La muerte de Moisés Sáenz obligó a la designación de Manuel Gamio como Director definitivo. Gamio había sido discípulo de Franz Boas, razón por la cual la ideología del instituto estuvo fuertemente influenciada por el relativismo cultural.

¹⁴⁶ El “problema indígena” se refería a las condiciones de pobreza, dominación y servidumbre en la que se encontraban los pueblos indígenas y a la ausencia de una política de gobierno que los integrara en el progreso de la nación.

Estos eran en su mayoría difusionistas que compartían el anti-evolucionismo impartido por Franz Boas. La antropología de esos años se dedicó a hacer descripciones exhaustivas de la cultura material, rasgos e instituciones socioculturales (Arocha, 1984). Además, el aporte intelectual de estos investigadores se sumó a la influencia de los indigenistas peruanos, ecuatorianos y mexicanos, lo que modeló de alguna forma la práctica de los pioneros de la antropología colombiana (Arocha & Friedemann, 1984).

En este contexto fue creado en 1941 el Instituto Etnológico Nacional en Colombia con el apoyo de Gregorio Hernández de Alba¹⁴⁷ y bajo la dirección de Paul Rivet; afianzado sobre la escuela normal superior dio paso a un periodo de docencia, investigación, publicación, conservación y exhibición de monumentos y piezas arqueológicas (Arocha & Friedemann, 1984) y en su entorno se congregaron intelectuales y etnólogos cuyas labores sentaron las bases del análisis, las características y las acciones políticas que deberían llevar al reconocimiento de la diversidad socio-cultural del país (Correa, 2007).

Correa (2007) afirma que Paul Rivet, primer director del Etnológico, trajo a Colombia su pensamiento anti-racista al resaltar la riqueza de los conocimientos indígenas y su aporte a la civilización. Este pensamiento antirracista y americanista era compartido por Hernández de Alba, quien afirmaba que las semejanzas de lo indio en América permitían postularlo como fundamento de la unión continental.

[...] Con Paul Rivet y Hernández de Alba emergieron, pues, los primeros postulados indigenistas que no sólo consideraron los aportes del indio a la construcción de la civilización, de la que debería retomarse la fraternidad, la justicia y la solidaridad, sino que, apoyados en la racionalidad y la lógica de la ciencia, avizoraban lo indio como fundamento de la identidad Latino Americana y de la unión continental que la conduciría hacia el progreso [...] (Correa, 2007).

Sin embargo, según Arocha (1984), el interés de Hernández de Alba por el indigenismo y la antropología aplicada no era compatible con el desarrollo de la investigación pura, conforme lo concebía Rivet. Hernández de Alba, al contrario de la opinión generalizada en los círculos gubernamentales, por ejemplo, sostuvo que era innecesario acabar con resguardos y cabildos para mejorar el nivel de los indios del Cauca.

Fue así como el «indigenismo» se inició institucionalmente con la creación del Instituto Nacional Indigenista (Correa, 2007). A través de la Ley 123 de 1943, el gobierno colombiano se comprometió ante la convención que creó el Instituto Indigenista Interamericano fundar un Instituto Indigenista Nacional de Colombia, que se adhirió al Departamento de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional para estudiar las condiciones sociales de los grupos indígenas en el país con miras a su defensa e incorporación racional a la república (Triana, 1979). Así se creó como centro de estudios el Instituto Indigenista de Colombia, con

¹⁴⁷ Como mencionaré más adelante, Hernández de Alba fue crucial en las negociaciones para la entrada del Instituto Lingüístico de Verano en Colombia.

secciones en los departamentos de mayor población indígena, como Cauca y Nariño. El Instituto se dio sus propios estatutos, obtuvo personería jurídica y tomó una política de oposición a la oficial, que estaba representada por la sección de tierras y aguas dependiente del Ministerio de Economía Nacional y que perseguía la parcelación de los resguardos, principalmente los de la región de Tierradentro. Los investigadores del Instituto Etnológico Nacional crearon tanto el Instituto Indigenista Nacional como la primera escuela de antropología del país y además de trazar los referentes básicos de las corrientes del pensamiento sobre la situación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional, los fundadores del instituto asumieron la denominación de “indigenistas” y asimismo fueron reconocidos por el Estado colombiano (Correa, 2007).

Los egresados e investigadores del etnológico buscaron difundir la diversidad de los pueblos indígenas, además de su supervivencia, para lo que crearon nuevas instituciones, como la Sociedad Colombiana de Etnología y el Instituto Indigenista de Colombia. Para Correa (2007) el indigenismo,

[...] aspiraba convertirse en política general para América latina, y aun considerando los miembros del instituto indigenista de Colombia compartieron la necesidad de modernizar la sociedad y estuvieron de acuerdo en los referentes básicos de los problemas de los pueblos indígenas del país que les anclaban en relaciones pre-capitalistas, el indigenismo colombiano concluyó en diversas corrientes de pensamiento [...] (Correa, 2007).

Además de establecer las bases de lo que sería la nueva política indigenista en Colombia, el Instituto auspició la defensa del resguardo al oponerse al Decreto 918 de 1944, emitido por el Departamento de Tierras del Ministerio de Economía y amparado en la ley de reforma agraria conocida como ley 200 de 1936 (Pineda, 2002; Correa, 2007). En 1945 la Revista del Instituto Etnológico Nacional, el Boletín de Arqueología y la Revista Colombiana de Folklore publicaban los resultados de diferentes expediciones (Arocha & Friedemann, 1984). Asimismo, su pensamiento se vio influenciado por la Quintiniada. Ésta fue una movilización indígena que tuvo lugar en la zona andina, específicamente en el Tolima, entre 1914 y 1930, encabezada por Quintín Lame Chantre, en defensa de las tierras indígenas, amenazadas por hacendados y latifundistas, y como protesta por la explotación a que eran sometidos tanto indígenas como aparceros y terrazgueros¹⁴⁸ (Calle, 1992). Quintín Lame se pronunció a favor de la existencia de parcialidades indígenas, oponiéndose así a las leyes que buscaban la disolución de los resguardos. Exigía, además, la recuperación de las tierras perdidas en

¹⁴⁸ El Estado, basándose en las leyes 55 de 1905, 104 de 1919, 32 de 1920, 38 de 1921 y 19 de 1927; empezó a expropiar las tierras de resguardos. Estas leyes afectaron principalmente a los grupos indígenas de las tierras andinas del occidente colombiano, considerados por el Estado en la categoría de “indígenas civilizados”. Para los indígenas que no estaban sometidos al régimen de resguardos, por estar ubicados en lugares lejanos de los centros económicos del país, el gobierno mantuvo la política de adjudicación de tierras baldías, ignorando los grupos indígenas establecidos en ellas; adjudicación de la cual se valió para pagar los servicios prestados al país como servicios militares, ya que el erario público, por causa de las guerras civiles que asolaron la República, se encontraba muy disminuido; es así que, en los primeros años del siglo XX, el gobierno llegó a adjudicar 10 millones de hectáreas de terrenos indígenas considerados baldíos, medida que acompañó con el régimen de misiones, en virtud del Concordato firmado entre el gobierno y la Santa Sede en 1887 (Enciso, 1982, p. 167).

manos de los terratenientes y rechazaba el uso de los falsos títulos de propiedad de las tierras (Laurent, 2005). Por otra parte, el líder indígena produjo una serie de escritos jurídicos, todos ellos con un estilo altamente metafórico en los que por ejemplo llamó a la consolidación del cabildo por considerarlo necesario para darle fuerza a las formas tradicionales de autoridad heredadas del cacicazgo y el derecho a la tierra (Calle, 1992; Caviedes, 2011).

Según lo señalado por Caviedes (2011), a raíz de estos acontecimientos, el llamado pensamiento indigenista intentó entender el lugar que debían tener los pueblos indígenas en las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, Caviedes arguye que el indigenismo tuvo dos caras. La primera, buscó construir un nuevo Estado- nación sobre la base de la reconstrucción de lo indígena; y la segunda, intentó integrar a los pueblos indígenas en la sociedad nacional y en su proyecto de Estado-nación, basado en la idea de la existencia de una cultura homogénea. Por lo tanto, mientras algunos pensadores vieron en ellos un estorbo racial frente al progreso, otros vieron en los pueblos indígenas la base para la construcción de una nueva sociedad (Caviedes, 2011).

Las primeras etnografías

El Instituto Nacional Indigenista participó del proceso hegemónico porque compitió, aunque condicionadamente, con las misiones en la tarea de “integrar” a los indígenas en la nación a través de políticas indigenistas estatales. Los pioneros de la investigación antropológica incorporaron nuevos elementos en el campo discursivo común, asociados a la clasificación de sociedades indígenas llaneras. Como veremos, en algunos casos tuvieron una repercusión directa sobre la ejecución de políticas públicas enfocadas a la población indígena pero también contribuyeron a la representación social estigmatizada que existía sobre esta. Como señalé en la Introducción, los antropólogos o profesionales de las ciencias sociales que llegan a la Orinoquía también hacen parte del colonialismo interno pues las formas de saber fueron y son también parte de la expansión colonial (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010). Los antropólogos participaron del proceso hegemónico y por lo tanto, de la construcción de un marco discursivo común en el que los pueblos indígenas fueron definidos, clasificados, aproximados desde una ceguera epistémica y ética (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010).

Entre 1913 y 1928, el etnógrafo americanista alemán Koch-Grünberg realizó un estudio lingüístico sobre el guahibo hablado en el río Orinoco. Más tarde, en 1924, Paul Rivet, estableció los límites de los integrantes de la familia lingüística guahibo y los clasificó por tribus, siendo este estudio parte integral de una gran obra: el origen y centro de dispersión de las familias indígenas suramericanas a través del estudio lingüístico de las mismas. En palabras de Rivet,

[...] El hábitat de los Guahibo corresponde en parte con el hábitat de tribus Arawak, que en otros tiempos formaban, al este de la Cordillera, una serie casi ininterrumpida desde el

Casanare hasta el Guaviare; los Caquetío o Amarisan, Chukunas, Kaberres, Piapocos u Ozase, y se relacionaban sin hiato con los pueblos del mismo origen en la hoya del río Negro [...] los guahibo representan el elemento nómada e inculto en todos los territorios que ocupan en común con los arawak, representando estos el elemento sedentario y relativamente civilizado[...] (Rivet, 1948, pp. 197-200).

Por otra parte, en 1935 el lingüista checoslovaco Cestmir Loukotka estableció los límites y clasificó a los representantes de la familia lingüística guahibo. La obra de Loukotka, así como la de Rivet, forman parte de una investigación sobre lenguas suramericanas.

A principios del siglo XX hubo un fuerte interés internacional de coleccionistas y museos por piezas colombianas, especialmente orfebres, estatuaría y cerámica. Esto dio lugar a un movimiento de patrimonialización de aquellos bienes culturales por lo que desde el Estado central se comenzaron a vigilar las expediciones y misiones científicas extranjeras (Reyes, 2014). Por esto, en las décadas de 1920 y 1930 se emitieron diferentes regulaciones que prohibían la exportación de bienes arqueológicos y etnográficos sin permiso del Estado por lo que éste comenzó a regular la actividad científica (Reyes, 2014). En este contexto, el gobierno colombiano firmó un contrato con el antropólogo sueco Gustaf Bolinder (1888-1957) quien entre enero y mayo de 1935, dirigió una expedición de la Comisión de Estudios Etnográficos Colombo-Sueca y del Ministerio de Educación Nacional, con el objetivo de estudiar los habitantes indígenas de los ríos Meta, Guaviare y Vichada, pueblos en su mayoría nómadas, hasta la fecha poco conocidos por los centros científicos y académicos (Naranjo, et al., 2012). En dicha expedición participó como asistente de Bolinder el geógrafo e historiador colombiano Ramón Carlos Góez, que en aquel entonces era estudiante de la Facultad de Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional, quien además organizó parte de las fotografías tomadas durante el viaje (Naranjo, et al., 2012; Reyes, 2014). Asimismo, Góez incluyó sus apreciaciones sobre las tribus y las regiones visitadas en su obra “Bases para una nueva geografía de Colombia” publicada en 1941 (Naranjo, et al., 2012).

A pesar de que durante estos mismos el Estado le había otorgado a la Iglesia católica la labor de “civilizar” a los pueblos indígenas, en el contrato que el gobierno firmó con el antropólogo sueco, se solicitaba consejos y recomendaciones para el “mejoramiento moral” de las poblaciones llaneras. Por lo tanto, el gobierno solicitó realizar mínimo veinte conferencias sobre fundamentos de arqueología y etnografía, suministrar una biblioteca con documentos especializados en el área, procurar la participación de estudiantes en la organización y catalogación de la colección producto de su expedición, procurar investigaciones en la Biblioteca Nacional (Reyes, 2014). Además, al estilo de la clásica antropología colonialista de principios de siglo, el gobierno demandó que se asesorara al Director de Intendencias y Comisarías en lo relacionado con “cuestiones indígenas” para saber qué “trabajo” podía hacerse para “elevar civilizatoriamente” a los aborígenes.

En uno de sus informes, Bolinder (1935c), después de hacer una serie de observaciones con respecto a los pueblos piapoco y guayabero, discutió sobre la “difícil” situación de los guahibo o sikuani. El antropólogo sueco describió que estos pueblos solo fijaban su residencia parcialmente debido a su nomadismo. Observó que sabían poco de agricultura y de alfarería a diferencia de sus vecinos. Además señalalo,

[...] Los que son salvajes son caracterizados como “traidores, ladrones de ganado y también desagradecidos, listos para atacar y matar aún a sus bienhechores (Bolinder, 1935c). Como consideran que las tierras donde habitan les pertenecen toman como suyo el ganado de los hacendados y lo matan. Ven a los blancos como “intrusos” y los asaltan y saquean. Indica un aspecto particular de su cultura: cuando los blancos tratan de ganarse su amistad por medio de regalos, los indios no siempre han entendido pues “entre los primitivos nunca se dan regalos sin regalos correspondientes”. Pide que se les enseñe a “avaluar las mercancías y atenerse a precios fijos”. Indica que tanto los engaños como los obsequios de los blancos producen desconfianza. En cuanto a las posibilidades que ve para ellos sugiere la de volverles pastores [...] (Bolinder, 1935c; Naranjo, et al., 2012, p. 19).

De este segmento del informe presentado por Bolinder, se pueden extraer varios elementos. Si leemos de forma global los informes del antropólogo, es evidente su clasificación evolucionista de las sociedades indígenas llaneras. Al igual que los misioneros católicos, el antropólogo clasifica a los pueblos guayabero y piapoco, como más aptos para ser integrados a la economía regional, es decir a la “civilización” y califica la inclusión de los sikuani como “difícil”, principalmente por su naturaleza nómada. Otro de los elementos que Bolinder resalta es la situación conflictiva entre los sikuani y los ganaderos. Aunque en un apartado denuncia tímidamente las “guahibadas” o el asesinato de indígenas por parte de los hacendados, gran parte del texto hace énfasis en la naturaleza salvaje y bélica de los sikuani; en como los indios perciben al blanco como el enemigo y a los enfrentamientos violentos que indios y blancos tienen en los que, en el discurso de Bolinder, el blanco aparece como víctima.

Años más tarde, otro grupo de etnógrafos investigarían sobre los sikuani pero estos a diferencia de Bolinder no fueron contratados directamente por el gobierno sino que sus investigadores fueron parte del proceso de institucionalización de la disciplina antropológica en el país.

Uno de ellos fue el antropólogo de origen austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff quien participó activamente en los inicios del Instituto Etnológico Nacional en 1943. Al llegar a Colombia en 1939, se vinculó de inmediato al proyecto científico-humanista liderado por Paul Rivet. La segunda gran expedición que realizó en Colombia fue en 1943 a los Llanos Orientales, a las zonas entonces conocidas como las intendencias del Vichada y del Meta, territorio de los indígenas “guahibo”. Reichel-Dolmatoff fue uno de los integrantes de esta expedición y justo después de esta, el antropólogo publicó el texto “La cultura material de los indios guahibo”, que saldría en el primer número de la Revista del Instituto Etnológico Nacional (1943), el más importante medio de difusión científica del Instituto. A pesar de las oleadas colonizadoras, en 1943, había zonas de los Llanos orientales que eran aún muy poco

explotadas y un cálculo de su población era entonces difícil de dar, Reichel-Dolmatoff aportó un dato de población de aproximadamente ocho mil individuos, que ocupaban un extenso territorio, incluyendo los territorios que en tiempos antiguos habían sido ocupados por otras tribus, que se habían extinguido o que habían sido absorbidas por los guahibo/sikuani. Este estudio, hasta los años ochenta fue una de las investigaciones más detalladas que se han escrito sobre los guahibo/sikuani de los Llanos orientales de Colombia, concretamente en relación a los que habitaban el río Vichada y los nómadas de los ríos Tuparro y Tomo. Todos los etnógrafos y etnógrafas que han trabajado con el pueblo sikuani, han utilizado el trabajo de Reichel-Dolmatoff como referente.

El autor situó los límites de la familia lingüística guahibo de los Llanos y clasificó a los grupos que componen a esta familia. Para Reichel-Dolmatoff los guahibo pertenecían sin duda a una tribu típica de la olla del Orinoco relacionándose más bien con el conjunto cultural arawak de esta zona que con las tribus amazónicas. El autor habla de subtribus entre los que estarían los cuiva, los amorua y los sikuani. Los denominados sikuani “representa un núcleo nómada muy primitivo”. Según el autor, “la palabra sikuani no es un nombre tribal en el sentido propio sino que quiere decir “indio” y se empela en el resto del territorio guahibo para designar este grupo” (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 440). Sin embargo, como ya señalé los antiguos “guahibo” pasan a autodenominarse “sikuani” después de la década del 80. Así, el autor diferenciaba las poblaciones indígenas en dos grupos, por una parte estaban los pueblos sedentarios “guahibo” del Vichada que practicaban la agricultura y por otra parte, estaban los cazadores recolectores que habitaban en las cercanías al río Tuparro. Johannes Wilbert (1956; 1957) al que me referiré más adelante, coincide con la división que hace Reichel-Dolmatoff. Gheerbrant (1954) por otra parte, habló de los “guahibo” como aquellos grupos que practicaban la agricultura y los “cuiva” como cazadores-recolectores errantes.

Años más tarde fue publicado el trabajo de Paul Kirchhoff (1948), *Food-gathering tribes of the Venezuelan Llanos* publicado en el *Handbook of South American Indians* que editó Julian Steward. Kirchhoff hace una reconstrucción de la cultura “guahibo”, pero varios autores coinciden en que los datos que allí presenta le falta verificación en el trabajo de campo. Por otra parte, Julian Steward (1948) clasificó a los guahibo como grupos de cazadores recolectores de las selvas. Steward estaba entre el grupo de antropólogos políticos estadounidenses que partieron de la idea del cambio basándose en un contexto ecológico y materialista. Aunque el modelo de la ecología cultural de Julian Steward fue presentado en *Theory of Culture Change* (1955), en el *Handbook of South American Indians* (1948), publicado unos años antes, ya había planteado la relación entre la cultura y el contexto ecológico. Steward consideró a los “guahibo” como grupos marginales y añadía lo siguiente, “[...]they unquestionably represent retarded groups, peoples who remained in dry plains,

where farming was not switable, or in isolated places, where the Circum-Caribbean and Tropical Forest cultures did not reach them [...]” (Steward, 1948, p. 40)¹⁴⁹.

Desde la perspectiva de Steward, los “guahibo” eran los supervivientes o descendientes de las poblaciones de cazadores-recolectores que originalmente habían habitado todo el hemisferio¹⁵⁰. Esta opinión era compartida por Paul Kirchhoff (1948) que argumentaba lo siguiente, “[...] it is highly significant that these food-gathering tribes form an important link in the now-broken chain of food-gatherers that at one time have stretched from Alaska to Tierra del Fuego [...]” (Kirchhoff, 1948, p. 445)¹⁵¹. Según Kirchhoff, la horticultura entre estas poblaciones era el resultado de un préstamo cultural que habían obtenido de otros pueblos indígenas que sí practicaban la agricultura como los achagua.

[...] Thus it may be that the Guahibo and related tribes originally were forest dwellers, or inhabitants of both the forest and the savanna, being driven out from the former and into the latter by the advance of agricultural forest tribes. The invaders may have been the Arawaken Achagua [...] (Kirchhoff, 1948, p. 446)¹⁵².

Unos años más tarde, en 1957 el antropólogo Johannes Wilbert escribió para el *Southwestern Journal of Anthropology* un texto sobre el parentesco de los grupos guahibo y su organización social titulado *Notes on Guahibo Kinship and Social Organization*. Aunque en el trabajo de Reichel-Dolmatoff se expusieron algunos rasgos de la cultura sikuni como producto del contacto con otros grupos indígenas como los arawak o con grupos no indígenas. Para Wilbert, los guahibo habían adoptado la cerámica y la alfarería de los grupos arawak que se inmiscuyeron en su territorio y con quien los guahibo mantenían una estrecha relación comercial. Para el autor, otro elemento arawak en la cultura guahibo podía ser la agricultura se practica en el río Vichada (Wilbert, 1957). Reichel-Dolmatoff coincide con Wilbert en que la alfarería “guahibo” probablemente fue aprendida por el contacto con los grupos arawak, como también otras actividades como la construcción de canoas, la elaboración de lanzas para cazar, y algunos tejidos (Reichel-Dolmatoff, 1944).

¹⁴⁹ Cita en castellano: “[...] sin duda, representan grupos retrasados, son pueblos que se quedaron en llanuras donde la agricultura no era viable o en lugares aislados donde las culturas caribe o de los bosques tropicales no pudieron contactarlos [...]”

¹⁵⁰ Castro y Rodríguez afirman que los modelos energético-evolucionistas nos brindan herramientas teóricas de un amplio rango explicativo, al combinar tres grandes paradigmas: la teoría de la evolución, la teoría de sistemas y la termodinámica. Para los autores, este modelo ofrece ventajas para el estudio de al menos dos aspectos del poder: Por una parte, el carácter material de la cultura y de las relaciones políticas, como control sobre los recursos; y por otra, la creciente diferenciación y especialización de los roles e instituciones políticas como producto de los niveles de integración y articulación de estos (Castro Domingo & Rodríguez Castillo, 2009, p. 116). Empero, considero que el evolucionismo enfocado desde la perspectiva procesual fue de gran importancia, sobre todo para la creación de taxonomías que dieran cuenta de los diferentes modelos de organización política en las sociedades humanas.

¹⁵¹ Cita en castellano: “[...] estas tribus de recolectores eran un eslabón importante en la cadena que antes había de recolectores de alimentos desde Alaska hasta Tierra de Fuego [...]”

¹⁵² Cita en castellano: “[...] puede ser que los guahibo y algunas tribus afines fueran originalmente habitantes de los bosques o habitantes tanto de la selva y sabana, siendo expulsados por el avance de las tribus agrícolas. Los invasores pueden haber sido pueblos arawake o achagua [...]”

Estas interpretaciones recibieron amplias críticas por tener un sesgo difusionista pero, también evolucionista al aproximarse a la clasificación de «salvajismo», «barbarie» y «civilización» desarrollada por Morgan en el texto *Ancient Societies* (1877). En la década del 60 varios antropólogos señalaron que los “guahibo” habían atravesado por diferentes cambios no solo por las guerras internas entre pueblos indígenas sino también por las consecuencias de la colonización del Llano por parte de los españoles y la misionalización por lo que era casi imposible que estos fueran descendientes directos de los cazadores recolectores que habían bajado desde Alaska hasta tierra de fuego en durante el poblamiento de América. Las nuevas interpretaciones apuntaban más hacia la habilidad de los sikuani para adaptarse al medio. Y como su sistema económico variaba de acuerdo a la estación climática. Esto fue desarrollado por Robert y Nancy Morey (1970; 1974; 1975), y Donald Metzger (1974) quienes señalaron que los “guahibo” eran la mitad de calendario nómadas y la otra mitad sedentarios. Así, durante la estación seca se dedicaban a la caza y recolección, mientras que durante la estación de lluvias fundaban asentamientos y practicaban la agricultura.

Al igual que los misioneros católicos, los investigadores del Instituto Etnológico tuvieron problemas al desarrollar sus investigaciones durante el periodo de la Violencia (Enciso, 1982). Para finales de los años cuarenta, los miembros del Instituto habían sido estigmatizados como subversivos, comunistas, enemigos del gobierno, enemigos del desarrollo económico y de la incorporación de las zonas marginales (Correa, 2007). Paralelamente, desde el Estado se fomentó una política de negación de las culturas indígenas, ya que se percibía a los indios y a los afrodescendientes como parte de la inferioridad racial, además de la causa del subdesarrollo en el país, con el consecuente incremento de la lucha contra la propiedad colectiva de la tierra (Pineda, 2002).

Ese último periodo va a terminar a comienzos de los años 50 con la llegada de la Violencia, cuando los equipos de investigación del Instituto Etnológico se vieron obligados a dispersarse, víctimas de la persecución política. Muchos de ellos viajaron al extranjero a especializarse y regresaron a mediados de la misma década para vincularse a diferentes planes de desarrollo gubernamentales. En la década del 50 se torpedeó el Instituto Etnológico Nacional ya que fueron expulsados sus principales investigadores bajo la acusación de ser comunistas. Como el trabajo voluntario de estos investigadores era lo que nutría las actividades del Instituto Indigenista Nacional, esta organización fue languideciendo. Por su lado, la violencia obstruyó las investigaciones de los Institutos Regionales; por ejemplo, el del Cauca, fundado por Gregorio Hernández de Alba y Juan Friede tuvo que cerrar sus puertas por la represión del gobierno conservador.

Al iniciarse el periodo del Frente Nacional, el gobierno buscó neutralizar la acción de los grupos rebeldes y pacificar el campo. Respecto a los resguardos, se continuó con la idea de su disolución pero se dio un cambio de política al expedirse la ley 81 de 1958, que

preconizaba la incorporación gradual de los grupos indígenas a las formas económicas y sociales dominantes como una forma de disolver sus propias estructuras. Por medio del decreto 163 de 1960, se acordaron las funciones del Instituto Indigenista Colombiano y se trasladó al Ministerio de Gobierno, con categoría de división, la Sección de Asistencia Indígena de la División de Extensión Agropecuaria del Ministerio de Agricultura (Triana, 1979). Esto dio lugar a un periodo de tecnocratización de las ciencias sociales que, según Arocha y Friedemann (1984), se afianzó con las primeras administraciones del Frente Nacional y con los planes de reforma agraria y educativa que promovía la Alianza para el Progreso. Entonces, los programas de enseñanza universitaria en sociología y antropología aparecieron con el fin de suministrar los profesionales requeridos por estas transformaciones (Arocha & Friedemann, 1984). Sin embargo, en el terreno, como explicaré a continuación, el espacio que dejaron los miembros del Instituto fue posteriormente ocupado por los miembros de las nuevas misiones evangélicas protestantes.

En resumen, los primeros etnógrafos no funcionan como poder de facto en los Llanos, como sí lo hicieron la iglesia católica y las guerrillas liberales, pero sí funcionan como un brazo del Estado central. En un principio porque son contratados por este, como es el caso de Bolinder, para determinar cómo pueden integrarse estos indígenas a la nación. Aquí el discurso científico hace parte de la autoconstrucción de la modernidad y por lo tanto de la colonialidad (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010). Las clasificaciones que se hacen de las poblaciones indígenas se legitiman desde la supuesta objetividad del conocimiento científico, ayudan a consolidar un nuevo marco discursivo común que reafirma y legitima los dispositivos de dominación que tienen lugar en la región. Si los misioneros católicos antes tenían un argumento moral para evangelizar a estas poblaciones, desde el estado central se legitimaba el trabajo de los misioneros desde el positivismo científico.

A diferencia de Bolinder, los investigadores del etnológico influenciados por el pensamiento indigenista, buscaron difundir la diversidad de los pueblos indígenas y reivindicación de los valores aborígenes sin divorciarse de la racionalidad y el positivismo científico. A pesar de los esfuerzos de los investigadores del etnológico de construir un nuevo Estado- nación sobre la base de la recuperación de lo indígena, mantuvieron la necesidad de integrar a estas poblaciones a un proyecto nacional en el que se seguía negando la diversidad cultural. Su trabajo fue interrumpido por la persecución política y las tesis racistas como las de Laureano Gómez, en las que me referí en el apartado sobre la Violencia, que percibían a los indios y a los negros como la causa del subdesarrollo en el país.

Como señalé, la ausencia de investigadores en las regiones, fue colmada por los misioneros evangélicos. Al igual que los primeros etnógrafos, el avance de los protestantes a regiones como la Orinoquía y la Amazonía no comenzó hasta la segunda mitad del siglo XX. A continuación expondré el tipo de misiones que llegaron, las condiciones en que lo hicieron y como entraron a ser parte del proceso hegemónico.

Las misiones evangélicas en Colombia: Misión Nuevas Tribus y el Instituto Lingüístico de Verano

En el capítulo anterior, argumenté, que para la década del 50, la Iglesia católica se vio fortalecida a través de la firma del Convenio de Misiones en 1953. Sin embargo, si las misiones católicas habían cumplido su función de estado de facto, a mediados del siglo XX las iglesias evangélicas comenzaron a suplantar su antigua presencia y a controlar el capital que entraba a la región a partir de la explotación de materias primas (Caviedes, 2011).

Para las nuevas iglesias evangélicas, no fue fácil permear la sociedad colombiana, ya que para mediados del siglo XX el 99% de la población del país se declaraba católica (Cabrera, 2007). Para Thornton (1984), en un país donde ser colombiano es ser católico apostólico romano -“*To be Colombian is to be Roman Catholic*” – y donde la religión y la cultura están tan entrelazadas, era casi imposible pensar que el protestantismo tuviese cabida. Sin embargo, como señala el mismo autor, para principios de los ochenta, ya podía hablarse de la existencia de una “subcultura” protestante en Colombia (Thornton, 1984).

No obstante, tanto en los Llanos como en otras regiones del país, el catolicismo arraigado en la sociedad colombiana no solo fue uno de los obstáculos que se encontraron las nuevas misiones, sino también la resistencia por parte de la Iglesia y las élites políticas y terratenientes. Parte de esta resistencia estaba asociada al hecho de que las misiones evangélicas comenzaron disputarse con estos otros actores el papel del estado de facto. En Colombia, la Misión Nuevas Tribus (MNT) y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) fueron las dos organizaciones más influyentes entre el pueblo sikuani desde la década del cincuenta hasta la década del 80.

La MNT es una organización evangélica fundamentalista¹⁵³ de origen estadounidense, pero de carácter transnacional fundada por William Fleming en 1942 (Johnston, 1985). La MNT se

¹⁵³ La acción *fundamentalista* hace parte de un movimiento impulsado por la creencia de que el «hombre» es un ser «decadente» y que necesita convertirse para ser salvado. Es en la evangelización *fundamentalista* donde el proselitismo se presenta de forma más acentuada. Contrario al discurso de la diferencia cultural, presente en los planteamientos de las ONG, académicos, religiosos de la Teología de la Liberación, su práctica se orienta predominantemente hacia la «salvación de las almas» y a obedecer al llamado de la «Grande Comisión» o llamado de Cristo para la evangelización del Mundo (Almeida, 2000), llevando el Evangelio a aquellos que no lo conocen inspirado en Marcos 16: [...] Jesús comisiona a los apóstoles. **14** Finalmente apareció a los once mismos, estando ellos sentados a la mesa, y les reprochó su incredulidad y dureza de corazón, porque no habían creído a los que le habían visto resucitado. **15** y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. **16** El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere será condenado. **17** Y estas señales seguirán a los que creen: En mi nombre echarán fuera demonios; hablarán nuevas lenguas; **18** Tomarán en las manos serpientes, y si bebieren cosa mortífera, no les hará daño; sobre los enfermos pondrán sus manos, y sanarán [...] Marcos 16 (Bible, 2006). El discurso fundamentalista se articula a partir de dos ejes: por una parte, el estado de pecado del «hombre», y por otra, el amor y perdón de dios. La evangelización está además alentada por una visión escatológica que pregona el retorno de Cristo después de la propagación del Evangelio en todo el mundo. De acuerdo con Almeida (2000), este «todo» es entendido como el conjunto de los pueblos del planeta que son clasificados por los fundamentalistas desde lo religioso, cultural y lingüístico. Por lo tanto, el principio no es que cada individuo acepte el evangelio, sino que cada pueblo tenga el mensaje

definía como una sociedad misionera de la fe, fundamentalista y no sectaria, compuesta por los que creían en el segundo nacimiento y dedicada a la evangelización de las tribus paganas en sus propias lenguas, a la traducción de las escrituras y a la edificación de iglesias indígenas del nuevo testamento (Jackson, 1984 [1982]).

La más reconocida representante de la MNT en Colombia se llamaba Sofía Müller. Llegó a Colombia en la década de los 40, un año después de haber ingresado en la organización, desde la ciudad de Nueva York, con la Cruzada Mundial de Evangelización (Jackson, 1984 [1982]). Para entonces el ingreso de misiones estaba prohibido en el país, razón por la cual Müller se presentó como artista, a pesar de tener conciencia de que combinaría su profesión con el trabajo de misionera; así, las Nuevas Tribus tendrían una ilustradora para dar cuenta de los trabajos, además de enseñarles agricultura a los indígenas. De por sí, la misión no recibió su personería jurídica hasta el 23 de mayo de 1967. En los estatutos de la organización, ésta se reconoce como una «entidad sin ánimo de lucro, conformada por personas naturales que voluntariamente deseen ingresar a ella» (Art 1). Luego en el Artículo 4 señalan que sus objetivos son: «Colaborar con las comunidades indígenas propendiendo por el mejoramiento comunitario, traducir obras y escritos a las lenguas y dialectos indígenas, cooperar en lo posible con las autoridades gubernamentales y con sus instituciones en las áreas de la salud y educación cuando así lo requieran, proveer y velar por la enseñanza de las Sagradas Escrituras a las tribus indígenas en su idioma nativo, propendiendo por todos los medios en la conservación de su cultura, establecer iglesias autóctonas donde así lo requieran los indígenas y que la asociación será dirigida y orientada de acuerdo con la filosofía evangélica» (Cabrera, 2007).

Por otra parte, estaba el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), probablemente la sociedad misionera protestante más grande del mundo, por la cantidad de miembros enviados a todas partes del mundo (Jackson, 1984 [1982]). Stoll (1985) relata que las premisas del ILV empezaron a tomar forma a principios del siglo XX, cuando los protestantes que aún creían que la razón y la revelación equivalían a la Verdad -los fundamentalistas-, trataron de purgar los conceptos evolucionistas de la Biblia de varias agrupaciones de iglesias protestantes que habían perdido su calidad sectaria. Posteriormente, en la década del 40, los menos sectarios empezaron a denominarse «evangélicos»; en vez de excomulgarse mutuamente en disputas doctrinales, convinieron en ofrecer la salvación a cualquiera que los escuchase. Apelando a la perpetua verdad del evangelio, los empresarios fundamentalistas congregaron a sus seguidores. Así, Guillermo Cameron Townsend fundó el ILV y Traductores Wycliffe de la

cristiano anunciado en su propia lengua. Según esta visión, cuando todos los pueblos tengan acceso al evangelio, se dará la situación ideal para el retorno de Cristo y el «juicio final». Por esto, como explicaré más adelante, la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas fue una de las tareas prioritarias de los grupos que hicieron presencia en Colombia.

Biblia, cuando percibió el valor de evangelizar en lenguas nativas a través de la traducción del Nuevo Testamento.

La entrada del ILV a Colombia tampoco fue fácil. Aunque en las comunidades ya se observaba la presencia de las misiones fundamentalistas, para los líderes del movimiento era importante institucionalizar su presencia en el territorio. Fuera de las espesas selvas, en 1950 era difícil advertir expresiones religiosas que no fueran católicas o que no tuvieran un lazo estructural con las jerarquías católicas (Bastian, 1997). El poder político del catolicismo parecía intacto, a pesar de un siglo de anticlericalismo activo llevado desde el inicio de las reformas liberales. Por esto, durante la década del cincuenta, el fundador del ILV, Guillermo Townsend, intentó firmar varias veces, sin resultados, un convenio con el gobierno colombiano, en un contexto de rechazo hacia las misiones protestantes.

Aunque las manifestaciones anti-protestantes fueron aisladas, se presentaron en varios departamentos del territorio nacional. Los primeros años de la década del cincuenta son considerados críticos en el avance protestante, ya que las nuevas iglesias eran vistas por la Iglesia católica como una amenaza. Justamente, el Convenio de Misiones de 1953 respondía a estos miedos y ratificaba el control territorial de cerca de la tercera parte del país, especialmente en áreas habitadas por pueblos indígenas. Por ejemplo, en 1949 Sofía Müller estuvo entre los cuberos la misión católica que hacía presencia en la región consiguió que la MNT fuese expulsada durante cinco años, entre 1955 y 1960 (Jackson, 1984 [1982]).

El protestantismo no solo representaba una amenaza para el clero católico como para la oligarquía terrateniente. Así, durante los años cincuenta los católicos reaccionarios consideraban protestantismo y comunismo como sinónimos, y muchos de ellos fueron asesinados. Los sacerdotes conservadores estaban forzando a los misioneros protestantes a abandonar las áreas rurales e incitando al asesinato de sus conversos por ateos y comunistas (Stoll, 1985). Como respuesta a la persecución de la Iglesia Católica, los grupos protestantes, a través de la Confederación Evangélica Colombiana (CEDEC), publicaron un boletín que daba cuenta de los ataques que sufrían sus miembros. Según la CEDEC, entre 1949 y 1959, fueron asesinados 116 personas por razón de su credo protestante, fueron cerradas 270 escuelas por orden del gobierno o por acciones violentas y destruidos 60 templos (Pereira Souza, 1998). Por ejemplo, pese a la esporádica presencia de Sofía Müller, los religiosos católicos en Colombia tenían claro el papel que la mujer estadounidense desempeñaba, y que contravenía el orden jurídico interno delegando en las misiones católicas, es decir, la catequización en los territorios de misión. Por esto, para finales de la década del cincuenta comenzaron a discutir si Sofía Müller y sus colaboradores extranjeros podían permanecer en el territorio con sus pasaportes en regla a título de turistas o con fines investigativos o científicos. Además culparon al gobierno del incumplimiento del Concordato, al permitir la cruzada evangelizadores de las misiones protestantes (Cabrera, 2007).

Un año antes (1958), el Vaticano mostraba su enorme interés y voluntad política hacia la primera región católica del mundo, con la creación de una Comisión Pontificia para América Latina (Bastian, 1997). Pero en 1959, Guillermo Townsend- fundador del ILV- tuvo un encuentro con Gregorio Hernández de Alba quien, como mencioné, había apoyado la creación del Instituto Etnológico Nacional. Habiendo sido testigo de más de un revés de la causa indigenista, Hernández de Alba convirtió en la tarea de su vida el establecimiento de un moderno programa de integración que pudiera fomentar el progreso cultural de los indígenas, protegerlos de los abusos y desapegarlos discretamente del clero católico (Stoll, 1985). Así, cuando fue pactado el Frente Nacional¹⁵⁴, se dio paso a la formulación de una nueva política indigenista, con la fundación de una nueva Oficina de Negocios Indígenas. Hernández del Alba estaba persuadiendo al presidente Lleras Camargo de auspiciar una División de Asuntos Indígenas. Stoll (1985) arguye que, si el Instituto Lingüístico de Verano quería permiso para evangelizar a la población indígena en Colombia, Hernández de Alba necesitaba lingüistas para estudiar las más de 80 lenguas indígenas sobre el territorio colombiano. Por lo tanto, los misioneros del ILV entraron a los territorios indígenas de la mano de los indigenistas del etnológico y con apoyo del Estado central. Así entraron a ser un actor más en el proceso hegemónico y comenzaron a disputarse con los demás actores dominantes la administración de los pueblos indígenas. Lo paradójico, como explicaré en el capítulo 9 es que para la década de los 70 y 80 son una nueva generación de antropólogos los que los acusarán de agentes del imperialismo.

Para el Estado central, el Instituto Lingüístico podía proporcionar servicios aéreos, crear clientelas para programas de integración controlados por el gobierno y entrenar a lingüistas colombianos, todo ello a poco o ningún costo para las diminutas partidas públicas. El ILV estuvo presente desde la fundación de la nueva burocracia indigenista de Colombia, así Hernández de Alba redactó el contrato con el Instituto como parte del proyecto indigenista. En este sentido, como sugiere Stoll,

[...] Los indigenistas recibieron del ILV más de lo que habían negociado inicialmente: vieron crecer un nuevo poder misionero, el que a menudo acabó superándolos en influencia, no solo en las comunidades indígenas sino también ante sus propios gobiernos [...] (Stoll, 1984, p. 10).

Algunos investigadores catalogan conjuntamente las Nuevas Tribus y el Instituto Lingüístico de Verano como organismos convencionalistas, debido a su acento doctrinal y su carácter proselitista (Cabrera 2007); también son conocidas como misiones de fe, ya que dependen del apoyo voluntario y directo de grupos o iglesias locales que efectúan donaciones para sustentar las actividades de la misión (Fernandes, 1980 en Almeida, 2000). Tanto la MNT como el ILV tenían como meta principal dar a conocer el evangelio a los «pueblos no

¹⁵⁴ El Frente Nacional fue una coalición política y electoral colombiana entre algunos sectores del partido liberal y el conservador vigente desde 1958 a 1974. Su principal característica fue el acuerdo de igualdad entre los dos partidos en este proceso, ya que planteaba que estos se alternaran la presidencia durante sus 16 años de duración y, por tanto, una idéntica cantidad de parlamentarios liberales y conservadores en el Congreso.

alcanzados»¹⁵⁵, y entre estos se encontraban los pueblos indígenas. Para conseguir este propósito se trabajó en la traducción de las escrituras a la lengua propia de los pueblos, así como en el establecimiento de iglesias. El ILV realizaba su obra misionera traduciendo la Biblia a las lenguas indígenas, enseñando a algunos indígenas a leer en su propia lengua y luego a traducir las “sagradas escrituras”, creando un núcleo de creyentes que propagaran la fe con ayuda de las traducciones de la Biblia (Moore, 1984). Para la gran mayoría de los miembros del ILV, la Biblia no es una vaga inspiración sino un campo de batalla en el que Dios y Satanás se disputaban cada alma. Según Stoll (1985), la tarea de estas organizaciones se convirtió en la operación lingüística más ambiciosa del mundo. Los miembros de las misiones creían y creen, que una vez hayan surgido las iglesias en todos los pueblos de mundo, Jesucristo volverá para reinar sobre la tierra durante mil años.

Las misiones fundamentalistas sostienen que cualquier sociedad tiene una idea de un ente superior a los hombres al que además deben temer; un dios poderoso y «transcultural». La concepción universalista que orienta el discurso se vuelve efectiva de diferentes maneras, con variaciones que normalmente dependen de la concepción de cultura; mas todas parten del mismo fundamento, la necesidad universal de la salvación cristiana (Almeida, 2000). Para Almeida, el presupuesto es la existencia de un contenido universal que se manifiesta de manera más o menos explícita en cualquier cultura. El misionero debe extraer ese contenido para que se haga explícito a través de un doble movimiento. Por una parte, debe reinterpretar la cosmología indígena, y por otra, debe des-culturizar el evangelio de la matriz judeo-cristiana (Almeida, 2000). Así como se puede leer en las biblias traducidas a la lengua indígena, el misionero cambiaba, por ejemplo, el pan de trigo por el casabe o pan de harina de yuca para adaptar el evangelio a los referentes culturales de los pueblos indígenas¹⁵⁶.

Por lo tanto, la vertiente fundamentalista entiende como desde el ámbito de la particularidad cultural los hábitos y costumbres, el modo de producción económica y la

¹⁵⁵ Según el glosario del Servicio para la Evangelización de América Latina (SEPAL), “pueblo no alcanzado” es “un grupo humano o pueblo dentro del cual no existe una comunidad de creyentes que dispone de personas o recursos suficientes para evangelizar el restante del propio pueblo y por lo tanto necesita de un esfuerzo misionario externo, principalmente transcultural” (Almeida, 2000, p.4).

¹⁵⁶ Estas organizaciones no solo recogían los cinco principios fundamentalistas, a saber, el nacimiento virginal de Cristo, la resurrección física de los muertos, la exactitud de la Biblia en todos sus detalles por ser la palabra inspirada de dios, la teoría de la redención, y el advenimiento de Jesús que debe preceder al Juicio final; sino que además incluye la creencia en la inspiración verbal y divina autoridad de las sagradas escrituras, un dios único y verdadero que subsiste eternamente en tres personas: Padre, hijo y espíritu santo, la salvación eterna por la gracia, como un don de dios, eternamente independiente de las obras; que cada persona es responsable por sí misma al aceptar o rechazar la salvación por la fe en el señor Jesucristo, y que el alma, una vez salvada, jamás perecerá; la responsabilidad de los creyentes está en obedecer la palabra de dios y testimoniar a todos acerca de la gracia salvadora de Cristo. Por ejemplo, en el caso de la MNT, las convicciones doctrinarias de estas organizaciones los llevan a rechazar cualquier forma religiosa que involucre animismo, humanismo, misticismo, paganismo, politeísmo, religiones originales y sincretismo. El énfasis puesto en la autoridad y la verdad de la Biblia es un fenómeno señalado como característico de los fundamentalistas. Estos asumen la literalidad de su contenido y regularmente sus textos se citan como si se interpretaran a sí mismos y fueran perfectamente transparentes en sus significados (Bloom, 1997 en Cabrera, 2007). Además, no sólo conciben una vida ideal, sino su alcance mediante la salvación por conversión.

artesanía. Luego, considera legítimo que una sociedad mantenga su patrón de producción material después de una posible “conversión”. El fundamentalismo evangélico a diferencia de otras misiones es menos radical pues admite algunas de las dimensiones de la vida cultural indígena. Estos imprimen un proselitismo más lento ya que entiende la necesidad de conocer la lengua, los hábitos y costumbres indígenas y sólo a partir de ese momento iniciar la evangelización. Este método era más usado por el ILV que por Sofía Müller. No obstante, el método de estas misiones a diferencia del ejercido por los católicos, por ejemplo, presupone la vivencia continua en las sociedades indígenas. Para la buena evangelización de un pueblo, es necesario conocer su cultura y buscar en ella la idea de Dios. Este conocimiento sería coherente al de la lengua, ya que esta es la expresión codificada de la cultura. Por ejemplo, para los miembros del ILV, sólo cuando es posible expresarse en la lengua nativa será posible iniciar la evangelización y la traducción. Los misioneros creían que su comportamiento sería observado de forma positiva por los indígenas, de esta manera influenciaría en una posible adición a la religiosidad evangélica evitando el sincretismo religioso (Almeida, 2000).

El avance de los protestantes a regiones como la Orinoquía y la Amazonía no comenzó hasta la segunda mitad del siglo XX. Con la tarea de evangelizar a los pueblos indígenas, se fueron convirtiendo poco a poco en sus nuevos agentes de dominación y de administración de poblaciones. Müller comenzó su obra con el pueblo curripaco en Sejál, sobre el río Guainía. De esta forma, en 1948, ya instalada y aceptada entre los curripaco, y con el fin de no esperar un año para enseñarles el evangelio en su lengua, la misionera decidió usar un método que había conocido anteriormente y que se denomina método Laubach de literatura, que permitía aprender a leer sin la utilización de libros. Para alcanzar esta meta, hizo una carta de sílabas que le dejaba aprender curripaco a la vez que enseñar a leer. La constancia y rápido desempeño eran una gran preocupación para la misionera, pues tenía una valoración particular de este primer momento (Cabrera, 2007).

La misionera argumentaba en uno de sus textos lo siguiente con respecto a sus métodos:

[...]The missionary should begin teaching the people immediately upon arrival, for that is the time of greatest interest. Their curiosity will draw them at first so that they are around all the time. The missionary must capitalize upon this initial interest and put it to use. I followed this principle later too, as I went from place to place. If I arrived in a village at noon I started with the syllable chart and began teaching the people to read. If I arrived in the evening then my first lesson would be on the flannel gap creation [...] (Müller, 1960)¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Cita en Castellano: “[...] El misionero debe empezar a enseñarle a gente nada más llegar, porque es el momento de mayor interés. Su curiosidad los atraerá al principio, así que ellos estarán cerca todo el tiempo. El misionero debe capitalizar este interés inicial y hacer uso de él. He seguido este método en otras oportunidades, a medida que iba de un lugar a otro. Si llegaba a un pueblo a medio día, empezaba con la tabla de silabas y comenzaba a enseñarle a leer la gente. Si llegaba en la noche, mi primera lección sería sobre la creación [...]”(Müller, 1960)

Esto permitió que Müller empezara a dar sus primeras lecciones del evangelio a través del uso de ilustraciones sobre la creación, la vida de Cristo y los hechos de los apóstoles. No obstante, la necesidad de que los indígenas leyera la llevó a preparar un catecismo que contenía treinta y cinco preguntas y respuestas sobre dios, así como algunas historias bíblicas y cantos, los cuales eran entonados todas las mañanas antes de cada reunión para el estudio del evangelio. En un viaje que hizo a Bogotá, Müller aprovechó para reproducir en mimeógrafo estos trabajos que a su regreso repartiría entre los indígenas.

Según Wright (1999), una de las razones por las que la doctrina protestante tuvo cabida entre los pueblos indígenas fue el contexto en el que se produjo la llegada de Müller y las similitudes milenaristas del pasado que vivieron los indígenas (Wright, 1999 en Cabrera, 2007). Para el autor, cuando la misionera llegó a territorio curripaco, los pueblos de la zona compartían la explotación de su fuerza de trabajo por los caucheros. Como señalé anteriormente, en el pasado hubo intentos frustrados de rebelión indígena contra los caucheros. Además de estos, también hubo líderes mesiánicos que habían sembrado la idea de liderazgos que los liberarían de la opresión. En aquel tiempo con la incorporación selectiva de símbolos cristianos y con Sofía Müller, se llegó a la negación de los símbolos principales de la cultura curripaco (Wright, 1999 en Cabrera, 2007). Para 1955 las Nuevas Tribus contaban con un instituto bíblico y una escuela de lenguas y en ese mismo año, la organización trabajaba en 20 campos del mundo con 176 pueblos indígenas diferentes. La organización extendió sus fronteras mediante la creación de escuelas misioneras y campamentos locales para adelantar su labor (Johnston, 1985). Según Stoll (1985), Müller alcanzó la cima de su influencia durante el periodo de la Violencia ya que, cuando los católicos obligaron a otros misioneros protestantes a migrar, ella se quedó en las áreas donde ni los sacerdotes ni la policía o el ejército llegaban.

A pesar de que Müller logró escabullirse en las selvas, su presencia no dejó de preocupar a los diversos estamentos. Por ejemplo, la administración de la Comisaría del Vichada sugirió “[...] el estudio de la situación de la señora Sofía Müller, para ver si es el caso extrañarla del territorio nacional [...]” (Cabrera, 2007, p. 114). En muchos casos, la escasa presencia de sacerdotes contrastaba con la de Sofía Müller. Sin embargo, esto no solo ocurrió en territorio colombiano. Cabrera (2007) señala que en Brasil, en 1953, un delegado del Servicio de Protección de Indios, después de visitar las comunidades de los ríos Cuiari y alto Isana, pronunció que la presencia de Müller en el territorio era un criterio de seguridad nacional. El funcionario señalaba que en las aldeas había una misionera protestante norteamericana que echaba de la aldea a los indígenas que no aceptasen su credo.

Como parte de la estrategia para difundir sus tareas y atraer nuevos miembros, en mayo de 1943 la organización inició la publicación de un magazín llamado *Brown Gold*, que se constituyó en el órgano oficial de esta. Durante quince años, la impresión del magazine y de otros materiales producidos en los campos de misión se habían hecho en mimeógrafo o

imprentas locales, pero finalmente en septiembre de 1959 se imprimieron 3.000 copias del nuevo testamento en lengua curripaco, inaugurándose entonces una imprenta propia llamada Brown Gold Publications (Johnston, 1985).

Para producir nuevos testamentos y desarrollar su público lector, tanto el ILV como la MNT enviaban equipos de traductores que, por lo general, estaban compuestos de una pareja casada o dos mujeres solteras que se desplazaban durante varias décadas desde su base central a las comunidades indígenas (Cabrera, 2007). Según Almeida (2000), el hecho de que descentralizaran geográficamente a los misioneros hacía parte de su entrenamiento. Estos eran forzados a abandonar a sus parientes y amigos para vivir con otras personas. Estas últimas estarían dotadas de ciertas habilidades y disposiciones para el arduo trabajo de la evangelización transcultural.

La actividad exigía del misionero, por una parte, el desprendimiento y la renuncia a vivir con los suyos, por otra, la disposición de crear lazos religiosos y de fraternidad con personas con hábitos y costumbres diferentes a los suyos. El propósito de acostumbrar a los misioneros a convivir en la “adversidad” – consistía en estar alejado de la familia y sobrevivir en un ambiente “hostil” y con pocos recursos materiales-. Además de ser entrenados en técnicas de supervivencia en la selva, los misioneros y su familia tenían su “espiritualidad” trabajada a partir de la teología del sufrimiento, que les posibilitaba tolerar las adversidades materiales y culturales en el campo de misión. Era un proceso pedagógico en el que se desenvolvía la vocación religiosa, y se les inculcaba la convicción de ser uno de “los llamados por Dios” para dedicar su vida a la “conquista de los pueblos distantes para el cristianismo” (Almeida, 2000).

Como señala Jhonston,

[...] The New Tribes Mission shall encourage, rather than discourage, potential candidates for foreign missionary service. They shall be chosen, not necessarily on scholastic acquirements, but upon evidence that they have a consistent passion for souls, are soul-winners at home, and have a firm grasp of the fundamental doctrines of the Word of God [...] New Tribes Mission's effort shall be directed toward those fields where no other missionary effort is being made and where no witness of the Gospel has yet reached [...] Self-propagation of the native churches shall be encouraged. Every means at our disposal shall be employed to bring churches to a self-sustaining basis. Native workers shall be encouraged and trained to become effective Christian leaders, and the responsibility of the work shall be passed on to them as quickly as possible [...] (Johnston, 1985)¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Cita en castellano: “[...] La MNT debe alentar potenciales candidatos para el servicio misionero en el extranjero. Serán elegidos, no necesariamente por sus aptitudes pedagógicas sino por la evidencia de que tienen una pasión constante por las almas, son ganadores de almas en el hogar, y tener una sólida comprensión de las doctrinas fundamentales de la Palabra de Dios [...] El esfuerzo de MNT deberá dirigirse hacia los campos en que se está haciendo ningún otro esfuerzo misionero y donde ningún testigo del Evangelio todavía ha llegado [...] Se deben promover la auto-propagación de las iglesias nativas. Todos los medios a nuestra disposición serán empleados para llevar a las iglesias a una base autosuficiente. Los trabajadores nativos serán entrenados para convertirse en líderes cristianos eficaces, y la responsabilidad de la obra deberá ser transmitida a ellos tan pronto como sea posible [...]” (Johnston, 1985).

Gallois y Grupioni (1999) aseveran que los evangélicos influenciados por la antropología cultural, el fundamentalismo religioso estadounidense y el evolucionismo, consideraron la cultura como una totalidad compuesta de trazos positivos y negativos (Gallois & Grupioni, 1999). Dado que cualquier sociedad tiene una concepción de lo que es correcto y errado, las misiones afirman que todas las culturas tienen un conjunto de valores morales para orientar el comportamiento humano. Los aspectos negativos, como la embriaguez, el adulterio o las peleas, que son definidos a partir de la orientación doctrinaria de cada misión, deben ser abandonados y sustituidos por la conducta más correcta. Por otra parte, los aspectos positivos o correctos deben ser mantenidos o descubiertos en el interior de cada sociedad, como por ejemplo, la conciencia de culpa y la idea de un dios sobrenatural y salvador (Almeida, 2000). Esto se reflejaría luego en los pueblos indígenas de la Orinoquía.

Evangélicos, etnógrafos y memorias sikuani

Como señala Cabrera (2007) aunque existen estudios que ofrecen periodizaciones específicas para algunos de los países de la cuenca Amazónica, es difícil rastrear con detalle el avance protestante hacia la región. Sin embargo, como los etnógrafos y los misioneros coinciden en el tiempo, a pesar de que sus investigaciones no fueran sobre la presencia protestante en la región, en algunos de sus datos se puede leer la presencia misional tanto protestante como católica. Por lo tanto, a partir de algunas etnografías y de los relatos de los sikuani pude inferir la presencia de los evangélicos entre estos pueblos. No está de más señalar que muchos antropólogos y antropólogas pudieron acceder a estas comunidades gracias a las pistas de aterrizaje construidas por los misioneros, utilizaron el equipamiento que estos tenían como radios y medicinas e inclusive accedieron a “informantes” indígenas bilingües que habían sido alfabetizados por estos.

Por ejemplo, el artículo de Wilbert (1957) es que su trabajo se basa en datos recolectados de un solo “informante”. Este se llamaba Julio Jiménez, y según Wilbert era un indígena guahibo de diecinueve años de edad quien además de su lengua nativa también hablaba español, inglés, waika y mikiriatare ya que durante dos años había estado asociado con la MNT, trabajando como intérprete y estudiando las lenguas de los grupos indígenas en la Orinoquía venezolana. Julio Jiménez también trabajaría como traductor y guía para Robert y Nancy Morey y para Donald Metzger durante su trabajo de campo en los años 60.

Robert Morey (1970) relata que ya había hecho una serie de arreglos para tener la ayuda de un intérprete indígena en la comunidad del río Tomo pero que tuvo muchos problemas para encontrar un intérprete en la zona del Vichada porque según R. Morey, los indígenas del Vichada tenían mucho miedo de los habitantes del Tomo. Esto coincide con las inferencias que tenía sobre el miedo a los brujos de otras comunidades y al traslado de enfermedades y como Sofía Müller se aprovechó de esto para evangelizar a los indígenas. Aparentemente cuando Müller llegó a evangelizar a los curripaco, los indígenas temían la hechicería de sus

vecinos por lo que llevaron a la misionera a que les diera un sermón y “desarmara” a los hechiceros vecinos (Stoll, 1985).

Finalmente, Robert Morey logró contactar con un guía e interprete indígena en Puerto Nariño. Terminó la encuesta que estaba realizando entre los indígenas de los ríos Tomo y Tuparro, para luego regresar a Bogotá en enero de 1966 donde se encontraría con su compañera Nancy Morey (Morey, 1970). A partir de ahí, ambos realizaron el trabajo de campo de forma conjunta, trabajo de campo que culminó con la realización de la tesis doctoral de ambos. Robert Morey se enfermó de malaria por lo que la pareja no pudo volver a campo hasta el mes de marzo cuando llegaron a una pequeña aldea sikuaní en el río Tomo. Fue allí donde tuvieron el percance con los colonos que buscaban indígenas para trabajar en las caucherías al que me referí en el capítulo 2. Como los antropólogos se quedaron prácticamente sin víveres y los indígenas del caserío habían migrado decidieron desplazarse hacia el caserío del que era originario el intérprete con el que trabajaban para terminar su trabajo de campo allí, donde permanecieron seis meses (Morey, 1970). En la fase final del trabajo de campo, los Morey tienen contacto con Julio Jiménez, un indígena que como mencioné anteriormente hablaba varios idiomas y también había trabajado como intérprete de Johannes Wilbert diez años antes¹⁵⁹.

Por otra parte Donald Metzger (1968), hizo trabajo de campo entre los “guahibo” que vivían en aldeas y practicaban la agricultura durante una parte del año. La aldea indígena con la que Metzger convive estaba asentada del lado venezolano del río Orinoco en la vega occidental del río Manapiari a una hora en avioneta de Puerto Ayacucho, la capital del estado Apure en Venezuela. Tanto Metzger como R. Morey hacen énfasis en la presencia de misioneros en el terreno. Robert Morey habla de dos miembros del Instituto lingüístico de Verano, Víctor Kondo y su esposa, quienes pasaron varios años entre un grupo “guahibo” cerca de Ocuné. Señalan también que hubo otro equipo del ILV para trabajar con un grupo Cuiva en la parte baja del río Casanare (Morey, 1970)¹⁶⁰.

Según lo relatado por Morey (1970), unos años antes el gobierno colombiano había intentado asentar a un número de indígenas “guahibo” de la región del Muco en Barranco Colorado para establecer un modelo de comunidad para el entrenamiento y educación de los indígenas. El proyecto fracasó y el caserío entonces por familias “guahibo” que el antropólogo calificó como “aculturadas” y afligidas por la pobreza.

¹⁵⁹ Los Morey señalan que a los “informantes” se les pagó en especie, es decir con cuchillos, telas, ropa, y otros materiales. Estos fueron distribuidos como favores y no como un pago por la información. Los únicos que recibieron salario fueron los intérpretes. A diferencia del trabajo de Wilbert, los datos construidos por Nancy y Robert Morey vienen de varios “informantes” y por lo tanto no refleja una visión de la cultura desde el punto de vista de una única persona. La mayor parte de la información fue obtenida en castellano pues era hablado por casi todos los miembros de la aldea (Morey, 1970).

¹⁶⁰ Ya había dado un ejemplo de asentamientos indígenas cerca misiones católicas cuando relaté la fundación de la Misión de Sunape, donde Ramón Gaitán y la gente de su comunidad se radicaron a 300 metros del Internado. Véase capítulo 2.

Metzger (1968) también habla de la presencia misionera en su texto, ya que Morrocoy que estaba conformada según el autor por dieciséis casas y una iglesia. El autor narra que la única forma de llegar a la aldea “guahibo” en la que hizo trabajo de campo era a través de los vuelos ocasionales que hacían las avionetas de las misiones evangélicas o de la fuerza armada venezolana. En palabras de Metzger,

[...] The Criollo place- name for de área is San Juan de Manapiari. This settlement of Nationals consists of one Catholic (Salesiano) mission, one Protestant or Evangelic mission (New Tribes), ten Criollo Families (including a grade school teacher and a practical nurse), one National Guardsman, one group of piaroas (associated with living at the protestant mission, one group of guahibo (living near but not associated with the Catholic Mission), and 1,2 or 3 families each of Baniba, Piapoco, Puinave and Yarabarana (all more or less closely affiliated with the Catholic mission) (Metzger, 1968, p. 12)¹⁶¹

Metzger identificó cuatro asentamientos “guahibo”, el de Guayavar, San Juan Viejo, Terracay y Morrocoy y su trabajo de campo se concentró sobre todo en los dos últimos asentamientos. El autor señala que el asentamiento de Morrocoy solo tenía unos 5 años de existencia y que fue fundado por un capitán llamado Romero que era originario del río Vichada. Según lo relatado por Metzger, Romero queda huérfano y viaja desde su región de origen hasta Puerto Ayacucho a vivir con unos familiares indígenas que pertenecían a una misión evangélica. Allí Romero aprendió a hablar y a escribir en castellano y se fue a vivir con otros familiares que se habían asentado en un asentamiento indígena conocido como Munduapo localizado en el lado Venezolano del Orinoco. Una vez Romero formó un hogar con sus dos esposas convenció a algunos de sus familiares de que lo acompañaran a fundar la aldea de Morrocoy cerca de San Juan. Metzger narra que desde entonces muchos indígenas emigraron desde diferentes asentamientos rivereños tanto en Venezuela como en Colombia y de esta forma la aldea fue creciendo (Metzger, 1968)¹⁶².

Metzger permaneció con los “guahibo” de la zona de San Juan de Manapiare durante seis meses y parte de su estadía la hizo en una misión católica que administraba el Padre Jesús Gonzales. No por coincidencia allí fue contactado por Julio Jiménez, interprete de Wilbert, Robert y Nancy Morey y también de Metzger. Para entonces Julio Jiménez estaba casado con una enfermera no indígena que trabajaba para el gobierno y su relación con la comunidad de Morrocoy era cercana. En palabras de Metzger, Julio Jiménez era el contacto oficial entre los “guahibo” y la sociedad nacional y fue el único interprete que le ayudó en su investigación. La figura de Julio Jiménez es muy interesante porque muestra como aparece a nivel de la

¹⁶¹ El área donde vivían los criollos se conocía como San Juan de Manapiari. Este asentamiento de colombianos mestizos tenía una misión católica (salesianos), una misión evangélica (Nuevas Tribus), diez familias criollas (incluyendo un profesor de escuela primaria y una auxiliar de enfermería), un soldado de la guardia nacional, un grupo de piaroas (asociada con la vida en la misión protestante), un grupo de guahibo (que viven cerca, pero no asociada a la Misión Católica), y 1,2 o 3 familias cada uno de Baniba, Piapoco, Puinave y Yarabarana (todos más o menos de cerca afiliado a la misión católica).

¹⁶² En el caso del Resguardo Wacoyo el poblamiento y formación de los primeros asentamientos que luego se convirtieron en comunidades, va a ser similar. Véase capítulo 4.

hegemonía comunal un nuevo sujeto político. Este no solo juega el papel de intermediario entre los indígenas y la sociedad nacional sino también el intérprete de los antropólogos. Si retomamos la doble noción de hegemonía propuesta por Mallon (2003 [1995]), de hegemonía como proceso y hegemonía como fin; el discurso que Julio Jiménez transmite a los antropólogos sobre su propio pueblo correspondería a la hegemonía comunal como fin. Empero, no podemos perder de vista que la hegemonía comunal está inserta en un proceso hegemónico más amplio por lo que el discurso de Julio Jiménez no solo expresa el marco discursivo común a nivel comunal sino que además está moldeado en un proceso hegemónico más amplio. Pero antes de profundizar en eso, me gustaría retomar la información que obtuve de estas monografías sobre la hegemonía comunal como proceso.

Los dispositivos de poder disciplinario desarrollados por los misioneros evangélicos eran muy diferentes a los internados católicos. Para la MNT y el ILV, la evangelización de una sociedad debía obedecer a cinco etapas básicas: la propagación del evangelio en todos los métodos posibles; la alfabetización de los indios, para que tuviesen acceso al texto sagrado y conociesen las verdades del Evangelio; la sustitución de la oralidad por la escritura; la distribución y enseñanza de la Biblia en las lenguas locales, esto implicaba el aprendizaje de la lengua nativa y la formulación de una gramática y la traducción de la Biblia o partes de esta; la creación de un templo; el estudio de las tradiciones y del pensamiento de los pueblos no cristianos y preparación de pastores nativos, esto llevaría a la formación de liderazgos religiosos que mantuvieran viva la fe cristiana después de la salida de la misión (Neil, 1997 en Almeida, 2000).

Por lo tanto, a diferencia de los misioneros católicos que trasladaban los niños indígenas a las instalaciones de la misión, el misionero evangélico solía vivir con los indígenas en su caserío y en ocasiones fundaba un asentamiento nuevo con aquellos indígenas conversos. El “pastor”, como era llamado el misionero por los indígenas, realizaba cultos domésticos en su casa o en la de los indígenas. Los misioneros participaban del cotidiano indígena actuando en la escuela como profesores bilingües, como enfermeros del puesto de salud en las reuniones generales de la comunidad, en el juego diario de fútbol y en la contratación de la mano de obra (Almeida, 2000). Por lo tanto, mientras en las misiones católicas los indígenas eran obligados a abandonar su lengua y reemplazarla por el castellano, para aprender el pensamiento occidental-cristiano; el misionero evangélico les permitía el uso de la lengua nativa pero eran estimulados a reemplazar sus propias pautas de pensamiento por las enseñanzas de Cristo. Desde mi punto de vista, la diferencia fundamental, es que en el dispositivo de dominación evangélica, el sujeto subalterno se convierte en un agente de disciplinamiento, es decir, se convierte en evangelizador en el espacio comunitario; mientras que en el caso de aquellos que habían sido educados en los internados, regresan a sus caseríos de origen pero deben buscar un espacio en las jerarquías comunitarias.

Stoll (1985) asevera que los miembros del ILV solían trasladar a algunos de sus asistentes indígenas a su sede central Lomalinda en Puerto López, Meta; terrenos donados por un general de la fuerza aérea. Según los misioneros este traslado tenía el fin de ponerlos “cara a cara con la verdad”. La exhibición de grandes cantidades de productos y alta tecnología como radios, receptoras y aviones ligeros contribuyeron en convencer al indio de la supuesta superioridad de la cultura del “blanco”. Los indígenas que iban a Lomalinda y observaban el estilo de vida cómodo de la clase media hacían cuestionar a los indígenas la validez de su estilo de vida tradicional y de su identidad como indios (Jackson, 1984 [1982]). Al regresar a la comunidad, se esperaba que los indígenas convertidos organizaran congregaciones bajo la supervisión de los traductores de la Biblia. Así el ILV entrenó a sus primeros conversos como profesores bilingües, convirtiendo a las escuelas del Estado en plataformas evangélicas extendiendo así la campaña religiosa a decenas de comunidades indígenas. El Instituto Lingüístico de Verano fue un gran defensor de la educación bilingüe, un punto sobre el que luego insistiría el movimiento indígena (Stoll, 1985).

El hecho de que los indígenas fuesen preparados como pastores nativos creó nuevas formas de autoridad en el interior de las comunidades: además del chamán¹⁶³ había un nuevo mediador de lo sagrado, el pastor evangélico indígena. Sofía llegaba a las comunidades y nombraba nuevos líderes espirituales que denominaba “ancianos”, que luego se convertían en pastores evangélicos indígenas. Cabrera (2007) describe que el principal colaborador de Sofía Müller fue un indígena curripaco que se llamaba Paulino. Müller describió en sus textos, que así sucedió aldea tras aldea, los chamanes curripaco se convirtieron en los “ancianos”¹⁶⁴ de la nueva iglesia.

Aunque actualmente en Wacoyo el evangelismo no tiene tanta fuerza como en otros resguardos sikuani, algunos de los habitantes del resguardo si tuvieron contacto con los misioneros evangélicos. Este es el caso de Pedro Durán, un comunero sikuani evangélico, que actualmente habita en el resguardo Wacoyo, pero originario de la región de Planas. En una entrevista que realicé durante mi trabajo de campo, me comentó que él había conocido a Sofía Müller. En palabras de Pedro,

[...]Desde 1963 habían llegado los evangélicos allá a la región de Planas. Eran los evangélicos de “la Cruzada”, unos gringos, la señorita Sofía Müller. Yo conocí a Sofía, eso misionaba ella. En esa época misionaba por todas partes, por Guarrojo, por Muco, por Vichada, por Planas por todo lado viajaba ella para salir por allá por el Orinoco a Venezuela [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/ 01/2013).

Según Pedro, Müller nombraba primero ancianos que luego serían formados como pastores, antes de la llegada de la misionera ellos no habían tenido contacto con otro tipo de

¹⁶³ En el capítulo 4 abordo la hegemonía comunal sikuani y por lo tanto profundizo en el papel del chamán como mediador de lo sagrado.

¹⁶⁴ Sofía llegaba a las comunidades y nombraba nuevos líderes espirituales que denominaba “ancianos”. Éstos luego se convertirían en pastores evangélicos indígenas.

evangelización, lo que reitera el interés de los misioneros de llegar a pueblos “no contactados”. En palabras de Pedro,

[...] Ella primero nombraba “ancianos” y luego nombraba pastores. Sofía tenía todo preparado con sus pastores en cada comunidad y ya ellos manejaban conforme hablaba la palabra y predicaba, como habla la sagrada escritura. Entonces después no sé cómo está pasando eso está por todo lado. Por el Vichada, Wayaima, Santa Teresita, la Florida. En esa época no había curas por ese rincón. A nosotros no nos habían hablado de Cristo hasta que llegó Sofía. Nosotros no sabíamos de curas y de esas cosas [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Los “ancianos” nombrados por Müller ayudarían a evangelizar a los pueblos y comunidades vecinas. Fue así como los curripaco llevaron la nueva religión a los puinave, cubeo y guayabero. Los puinave evangelizaron a los piapoco y ambos evangelizaron a los sikuani, cuiva y saliva (Stoll, 1985). Los curripaco habían comenzado a predicar entre los puinave con el mismo método que les había enseñado la misionera. Luego Müller y sus colaboradores indígenas se desplazaron por el Río Inírida repartiendo los textos y difundiendo su mensaje. La primera traducción completa del Nuevo Testamento al puinave fue completada en 1964 y las Nuevas Tribus estimaba que de una población de tres mil individuos, mil de ellos eran creyentes (Cabrera, 2007).

Algo similar es relatado por Pedro Durán quien expuso lo siguiente,

[...]Había algunos indígenas que acompañaban a Sofía y la ayudaban. Ella sabía hablar todas las lenguas de muchas etnias, hablaba muchos idiomas. Piapoco, cubeo, puinave, curripaco, gayabero, wanano, siriano, bueno de muchas clases. Pero además también hablaba, francés, latín, y hasta hebreo, inglés. Entendía de toda clase de idiomas de los que están en este mundo. Ya lo sabía, sáliva, iwaniwa, de muchas clases de lenguas entendía ella, y entonces ella misma traducía y ella misma nos venía enseñando. Ella hablaba el evangelio en sikuani y la biblia la teníamos en sikuani. Ella cargaba toda clase de libros en sikuani. El culto era en sikuani. La gente creía en lo que Sofía decía [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Efectivamente como señaló Pedro, tanto Sofía Müller como los misioneros del ILV aprendieron las lenguas indígenas; le enseñaron a la gente cómo leerlos y escribirlos (Stoll, 1985). Por otra parte la creación del templo fue muy importante para obligar a las comunidades a la sedentarización. Además de la presión que ejercían los colonos sobre el territorio, los misioneros aconsejaban a los indios a formar sus aldeas alrededor de la nueva iglesia. Como me comentó Pedro Durán,

[...]Betania y Emaus eran de evangélicos, eso quedaba a orillas del río Planas. En esa época había un pastor gringo que se llamaba Wilfredo Elizabeti Wachón, él fundó ese caserío porque Ramiro Quintero Chipiaje, que era uno de los ancianos preparados por Sofía, le dio un lotecito para que Wilfredo fundara ahí la iglesia y una escuela. Entonces ellos llegaban ahí, llegaban todos los evangélicos, los pastores, los gringos [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

En estos nuevos asentamientos creados por los evangélicos y un pastor evangélico indígena, se convocaban reuniones para seguir propagando el evangelio. Según Cabrera (2007), uno de los componentes básicos en los trabajos de Sofía Müller eran las llamadas “conferencias”.

Estos eventos se organizaban con un mes de anticipación, cuando se invitaba a los jefes de todas las aldeas con la petición de que prepararan casabe y ahumaran carne de pescado y otros animales para la reunión. Adicionalmente, se solicitaba que a modo de preparación, se memorizaran algunos versos bíblicos y cantos. Estaba prohibido llevar al evento perros o individuos no creyentes, que no desearan asistir a toda la reunión (Cabrera, 2007).

Según lo relatado por Pedro Durán,

[...] Sofía Müller evangelizó harta gente. Después de eso los que recibían la palabra ya no podían practicar otra cosa. El que quiere practicar de devuelve de la palabra [...] Ella llegó y hacía todas las cosas, evangelizaba todo y la gente recibía la palabra. Cada seis meses trabajaba sus reuniones con los “ancianos”, todavía no había nombrado pastores, reuniones son conferencias. Como que quiere decir una asamblea. Entonces se reunía todo el mundo e iban para allá y en esa época como creía todo el mundo, casi por todo, lado, por todas las regiones, por todas las comunidades pues se reunía hartísima gente. En una reunión podía escuchar usted que le conferencia se estaba haciendo en tal comunidad, digamos en que Awaliwa. Entonces la gente decía: “en awaliwá está la conferencia” y allá llegaba la gente, a veces contrataban hasta un camión para ir a las conferencias y la misionera nos pagaba el camión y con nuestro pastor, de nuestra capilla, de nuestra iglesia. Cada pastor llevaba a su gente. Y entonces esas conferencias duraban hasta ocho días [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Como puede percibirse en el relato de Pedro, estas conferencias eran masivas. Tanto creyentes como no creyentes se congregaban en la mañana y en la tarde para escuchar el mensaje de dios. De esta forma, recitaban de memoria los versículos y canciones, además de escuchar algunas explicaciones de la Biblia de parte de los creyentes. Luego se daban testimonios y se enfatizaba en los jóvenes, previniéndoles de los peligros del mundo exterior y anunciándoles la venida del salvador. En la noche se hacían nuevas reuniones, en las que Müller proyectaba y explicaba las imágenes de la vida de Jesucristo. Por otra parte, también se realizaban bautizos (Müller, 1960; 1988; Cabrera, 2007). En las conferencias algunos temas eran considerados más relevantes para la misionera, quien anota en *Beyond Civilization* “[...] The most important new lesson that I taught in all the villages where the second coming and the end of the world [...]”¹⁶⁵ (Müller, 1952).

Inclusive, muchas de las conferencias llegaron a celebrarse en ausencia de Sofía Müller. Eduardo Galvão, durante su trabajo de campo en los años 50, observó cómo en dos de las aldeas había una celebración rutinaria de “oficios religiosos”, conducidos en Baniwa sin la asistencia de ningún misionero protestante. Las reuniones constaban de la lectura de secciones del evangelio y del canto de himnos¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cita en Castellano: “[...] La lección más importante que enseñé en todos los pueblos fue la segunda venida del fin del mundo [...]”

¹⁶⁶ El autor señala que otro efecto de la presencia protestante fue el renacer de los movimientos mesiánicos. En 1950 existía un indígena Baniwa que se decía discípulo de Sofía Müller y que bautizaba a sus seguidores en las aguas del río (Galvão, 1970-1971). Los datos etnográficos presentados por el autor certifican la presencia de una autoridad con nuevas características pero que cumple con la misma función de mediar entre el «mundo material» y el «mundo ancestral».

Antes había descrito el intercambio de bienes materiales por fe como una relación de reciprocidad vertical¹⁶⁷. Con Sofía Müller y los misioneros del ILV ocurre algo similar que con las misiones católicas pues la misionera controlaba los recursos escasos, y tenía la capacidad de utilizar estos recursos en intercambios directos con sus seguidores indígenas quienes a cambio le dieran su lealtad.

Según lo relatado por Pedro Durán, la misionera llevaba regalos a las comunidades, en sus palabras,

[...] Sofía predicaba que el evangelio, que esta cosa, que para la salvación, la palabra nueva. Y la gente le creía. Entonces ella llegaba y decía, traigo esta cosa de regalo, que se reúna un poconon de gente que aquí traigo cantidad de billetes, unos cinco bultos de plata para repartir a las comunidades que se reúnan aquí todos. Pues la gente se empezaba a arrimar. Y pues así hacía ella, que para la salvación, que ya no se demoraba para llegar el fin del mundo [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/ 01/2013).

Los evangélicos dieron medicinas a la gente enferma; en ocasiones, llevaron al hospital a enfermos graves en sus avionetas; enseñaron a extraer dientes, proporcionaron nuevos animales domésticos y semillas, vendían mercancías y sacaban productos como las artesanías (Stoll, 1985). Así, el ILV operaba sobre base de obligaciones mutuas con los gobiernos y los pueblos nativos. Stoll (1985) señala que el uso de la palabra “servicio” era de gran importancia en su vocabulario. Los misioneros norteamericanos cumplían la función del Estado y por lo tanto, los servicios educativos, de salud, transporte aéreo y de radio eran los únicos que había en las zonas donde trabajaban (Stoll, 1985). Los misioneros proporcionaban medicamentos, mercancías, y salarios a cambio de sus aportes lingüísticos. También construyeron pistas de aterrizaje además de incorporar a los pueblos nativos dentro de economías políticas nuevas que giraban alrededor de los propios traductores. No se puede dudar que las campañas de vacunación y el servicio médico de emergencia del instituto salvaron miles de vidas, pero también es claro que para los gobiernos, el “servicio” era en esencia una función que los misioneros compartían con otras instituciones filantrópicas que buscaban la “civilización” de los pueblos indígenas para que aceptaran el control estatal, la economía de mercado y su posterior integración al Estado-Nación (Stoll, 1985). Como sugirió Stoll,

[...] Cuando un instituto lingüístico presuntamente no sectario, no eclesiástico y no misionero empezó a generar el conflicto – a veces con derramamiento de sangre- asociado con la implantación de la iglesias evangélicas, éste ya había probado su valor a los gobiernos. Los regímenes apoyaban al ILV contra sus enemigos, y los misioneros evangélicos – que aun insistían en que no eran tal cosa- continuaron creando congregaciones bajo el auspicio estatal y científico [...] (Stoll, 1985).

Al igual que con los misioneros católicos, las relaciones entre los misioneros evangélicos y los sikuani fueron desiguales y expresaron la diferencia de poder entre unos y otros pues los primeros monopolizaban los recursos que necesitan o desean los indígenas. Una vez más, el

intercambio entre misioneros e indígenas ocurre a diferentes niveles y genera contradicciones que constituyen uno de los elementos centrales de la relación. Consecuentemente estas relaciones de poder son claramente desiguales y asimétricas donde el ejercicio de la coerción o la explotación están presentes. Como parte de la relación de reciprocidad que los indígenas entablaban con los misioneros, estaba el uso de sus vínculos con estos para defenderse de otros agentes dominantes más opresivos, como por ejemplo los colonos con los que se disputaban las tierras.

Por otra parte, las relaciones inter-tribales y de parentesco entre los grupos del Llano fueron imprescindibles para la expansión del evangelio. Cabrera (2007) arguye que los matrimonios entre hombres y mujeres de diferentes etnias o grupos lingüísticos fue lo que le permitió a Müller extender la misión hacia otros territorios. Por ejemplo, Antonio, uno de los colaboradores curripaco, estaba casado con una mujer del grupo cubeo quien además fue la traductora de Müller para escribir el evangelio en lengua cubeo. Luego, un hermano de uno de los colaboradores de Müller, casado con una mujer guayabero, vio la posibilidad de llevar el evangelio a este pueblo. De esta forma, la misionera trabajó con la mujer guayabero como traductora en la producción de textos de preguntas y respuestas sobre Dios, historias bíblicas y canciones. Los trabajos de Müller con los guayabero fueron cortos, ya que tiempo después se instalaron nuevos misioneros de la organización entre estos (Cabrera, 2007). La presencia de Müller y de Las Nuevas Tribus permaneció inadvertida durante bastante tiempo.

En resumen, en las décadas del cincuenta y sesenta, los pueblos indígenas de los Llanos y en particular los sikuani se encuentran insertos en un complejo proceso hegemónico en el que varios actores se disputan el papel de soberano y por lo tanto de administradores de las poblaciones indígenas. Como expliqué en el capítulo 2, desde el siglo XIX se consolidó el poder de las misiones católicas, los empresarios del caucho y los ganaderos. Para los años cincuenta estos actores se disputarán el poder con las guerrillas liberales, y los misioneros evangélicos tanto en la dominación territorial como en la de las poblaciones allí asentadas. Además con la consolidación de la antropología como disciplina y la imposición del indigenismo estatal, se crearon una serie de políticas desde el Estado central para la administración de estas poblaciones además de la construcción de un conocimiento y un discurso que legitimaba parcialmente las acciones de los grupos dominantes en la región, desde el positivismo científico.

Pero, ¿cómo era la hegemonía comunal sikuani y cómo ésta se vio afectada por la presencia de misioneros, colonos y guerrillas liberales? La revisión exhaustiva de estos textos y la percepciones que los sikuani de hoy tienen sobre cómo eran sus comunidades en el pasado me permiten reconstruir de alguna manera la hegemonía comunal con la que se encuentran los misioneros evangélicos, los misioneros católicos que afianzaban su poder y los colonos que llegaban del interior del país huyendo de la violencia política y en búsqueda de nuevas oportunidades. Como ya señalé, las observaciones sobre los sikuani antes del siglo XX se limitan a informes de misioneros y viajeros, si bien estos documentos nos aportan datos

sobre los sikuani y el contacto con otros actores que me permitieron reconstruir los escenarios de disputa política; no había mucha información sobre las dinámicas de poder en el interior de las comunidades y por lo tanto de la hegemonía comunal. Es ahí donde juegan un papel importante los etnógrafos. Me he enfrentado a estos textos con el fin de encontrar datos que me ayuden a dar cuenta de la complejidad de los escenarios de disputa política que se generan en las márgenes, pero sobre todo en la configuración de la hegemonía a nivel regional y comunal. Por otra parte, como expliqué en el apartado metodológico, durante mi trabajo de campo estuve reflexionando con los sikuani sobre la información que aparecía en estos textos con la intención de entablar un diálogo entre lo que los etnógrafos escribieron y los discursos de los sikuani sobre su pasado.

CAPÍTULO 4

La hegemonía comunal sikuani: una mirada desde las etnografías y la imaginación histórica de los sikuani del resguardo Wacoyo

En el capítulo anterior describí aquellos etnógrafos que trabajaron con el pueblo sikuani durante la primera mitad del siglo XX. Como señalé en la introducción, los pueblos de las tierras bajas suramericanas y por lo tanto los sikuani, fueron clasificados como sociedades sin estado o sociedades acéfalas, y más igualitarias. En el modelo ideal de las sociedades «sin estado» la propiedad es colectiva, el individuo recibe tierra de la comunidad porque es miembro y parte de ella. Correspondientemente, las diferencias sociales están marcadas por una serie de lazos y comportamientos determinados por las relaciones de producción. En la sociedad tribal existe un jefe al que le incumben varias funciones políticas, religiosas y administrativas (Laurent, 2005). Mientras los grupos andinos fueron percibidos como sociedades con jefaturas en su mayoría, es decir, sociedades en que hay una intensificación de la actividad económica, en las que hay excedentes, redistribución y por lo tanto una sociedad jerarquizada y con una autoridad institucionalizada; las poblaciones de tierras bajas, como los sikuani, se percibieron como grupos humanos que gozaban de formas de organización política diferentes como las bandas de cazadores-recolectores o las sociedades tribales.

Gledhill (1999) afirma que en las décadas de 1960 y 1970 surgen una serie de perspectivas críticas, promulgadas por una nueva generación de antropólogos occidentales que criticó la antropología política anterior por ser eurocéntrica y universalizar la identificación, derivada de Weber, del poder político con la coerción, la subordinación y la violencia. Uno de estos críticos es Pierre Clastres, quien en 1970 se opone a la asimilación de las sociedades consideradas primitivas a sociedades incompletas por estar privadas de la presencia del Estado. El autor reflexionaba sobre el poder en las sociedades indígenas americanas, señalando que la antropología política tradicional asumía que en este tipo de sociedades no existía el poder político. En realidad, los antropólogos que buscaban en las sociedades sin estado instituciones que realizaban el mismo tipo de funciones que las instituciones estatales, se encontraban con el problema metodológico y teórico de separar la organización política de otros aspectos de la organización social, como el económico o el parentesco (Gledhill, 2000 [1999]). Para Clastres, la ausencia del estado como forma de organización social, en los pueblos indígenas de tierras bajas, se explicaba por la propia voluntad de los indios de cuidarse del riesgo de dependencia política y económica. El autor señalaba que los pueblos se habían resistido a la tutela del Estado. El núcleo de la crítica de Clastres es que la antropología política tradicional no tuvo en cuenta que las sociedades sin estado no son sociedades que aún se tienen que desarrollar políticamente, sino que han resistido al

surgimiento de la forma de poder político que genera el Estado y por consiguiente a las desigualdades sociales (Gledhill, 2000 [1999]).

Esto llevó a Clastres a preguntarse si la ausencia del Estado significaba la ausencia de lo político; concluyó que la persona del jefe encarnaría la presencia de lo político en las sociedades tribales. Jefe que no detentaba ninguna autoridad, ningún poder de coerción, ningún medio de dar una orden, jefe frente al que no existe ningún deber de obediencia. La función de este, entonces, dependería solo de su prestigio, y la disciplina de la comunidad frente a él estaría estrechamente ligada a su poder de persuasión. Por lo tanto, el jefe estaría al servicio de la sociedad y la sociedad ejercería el poder sobre el jefe (Gledhill, 2000 [1999]; Laurent, 2005).

Sin embargo, la visión de Clastres sobre la jefatura en las sociedades tribales fue limitada, por reproducir la imagen de una sociedad autóctona dedicada a la democracia y a la igualdad, anotando únicamente la excepción de las comunidades andinas y dejando de lado centenares de jefaturas con sistemas políticos jerarquizados (Laurent, 2005). Por ejemplo Phillippe Descola (1988) discrepa con Clastres y argumenta que el igualitarismo de las sociedades tribales americanas no es fruto de la voluntad colectiva de oponerse a la emergencia de un poder coercitivo, sino, por el contrario, el efecto de una desestructuración profunda del tejido social asociado a la expropiación de las tierras, la violencia militar y el desmembramiento demográfico. Para el autor, esta perspectiva ignora la estratificación social y los sistemas políticos jerarquizados existentes en América, y es insuficiente para considerar estas formaciones como jefaturas sin poder. Por lo tanto, más que hablar de sociedades sin poder, debería hablarse de sociedades sin jefe; aunque en muchos casos hay ejemplos en los que es necesario el reconocimiento de una figura alternativa, como es el caso del médico tradicional o chamán.

En este capítulo hago una lectura de los datos etnográficos de las investigaciones realizadas sobre los sikuani a mediados del siglo XX pero analizándolos otro marco conceptual. Desde mi punto de vista no nos enfrentamos a sociedades sin poder o sin jefe. El concepto de «hegemonía comunal», nos recuerda que los grupos subalternos no son homogéneos, tienen sus propias desigualdades o jerarquías internas de género, etnicidad y generación (Gramsci, 1971; Williams, 2009 [1977]). A través de los datos de estos antropólogos y antropólogas que contrasto con mi trabajo etnográfico y las memorias e imaginación histórica de los sikuani del resguardo Wacoyo quise reconstruir la complejidad de las relaciones sociales y políticas comunales. Por lo tanto, es un capítulo descriptivo que pretende demostrar que en sociedades como la sikuani, sin “clases sociales” identificables, la unidad de la comunidad estaba basada en las relaciones de parentesco que recibían su legitimidad de la autoridad de un patriarca. Así, los conflictos y las jerarquías de género y etnicidad se reordenaban y resolvían, como veremos, en el terreno del parentesco y la autoridad generacional. Asimismo, las insipientes diferencias económicas en estas sociedades de cazadores-recolectores se percibían en clasificaciones sociales internas que

determinaban un linaje, identidad étnica o estatus generacional. En el caso de los sikuani las clasificaciones internas están asociadas con los lugares de asentamiento temporal por lo que también abordaré la manera en que se fundaron aquellos asentamientos sikuani que aún permanecen a día de hoy y su relación con el ejercicio político del patriarca.

Para la década del 50, los “guahibo” podían distinguirse en dos grupos. Por una parte estaban los grupos que vivían en pequeñas aldeas de ocho a doce casas, a lo largo del Río Vichada, dedicados a la agricultura de subsistencia plantando yuca dulce y amarga, maíz, y plátanos; como también la práctica de caza y pesca extensiva. Por otra parte, estarían los grupos nómadas que se movían en el área entre el Río Tuparí y el Vichada (Wilbert, 1957). A excepción de los “guahibo” que vivían sobre el Río Vichada, los otros habitaban en grupos aislados basando su subsistencia de la caza, la recolección y la pesca, eran completamente nómadas y ocupaban sus campamentos por pocos días (Wilbert, 1957)¹⁶⁸. Tanto los grupos horticultores como los nómadas, conformaban redes comunales más amplias. Por lo tanto, en esta ocasión apreciaré la hegemonía comunal sikuani desde dos niveles, uno a nivel de la “aldea” o comunidad, compuesta por un conjunto de familias nucleares, para dar cuenta de las jerarquías internas y las relaciones de poder a nivel comunal; y otra a nivel regional, compuesta por la red que conforman las aldeas que dan cuenta de las clasificaciones que se dan entre los pueblos que habitaban la llanura.

Red de aldeas y “bandas regionales”

La organización social de los sikuani y su sistema de parentesco siempre fue producto de confusión y de afirmaciones contradictorias entre antropólogos y antropólogas¹⁶⁹. Tanto Metzger como Nancy y Robert Morey¹⁷⁰ señalaron que los lazos de parentesco entre los “guahibo” eran irregulares y que las relaciones sociales entre estos pueblos eran fluidas y cambiaban constantemente ya que los asentamientos no tenían estabilidad geográfica en el tiempo (Metzger & Morey, 1974; 1983). Por eso propusieron un modelo para entender la

¹⁶⁸ Al revisar las etnografías realizadas entre los grupos de los Llanos, veremos cómo la división entre grupos nómadas y asentados siempre está presente, pero también vemos cómo los grupos nómadas van desapareciendo de forma gradual o se irán asentando por las presiones sobre el territorio.

¹⁶⁹ Wilbert (1957) en un principio afirmó que los “guahibo” tenían una terminología de parentesco de primos cruzados de tipo iroqués pero luego en otro artículo publicado en (1963) se retractó.

¹⁷⁰ Antropólogos estadounidenses de la Universidad de Pittsburgh que hicieron su trabajo de campo entre los Guahibo entre 1965 y 1970. A diferencia del trabajo de Reichel-Dolmatoff, Kirchhoff, Rivet, y Wilbert, la investigación de Metzger y los Morey superaba el sesgo difusionista inscribe en la escuela norteamericana de la ecología cultural y tenía un claro interés en el cambio cultural. En un principio los autores se refieren a los sikuani como “guahibo” y más adelante se refieren a ellos como *hiwi* que significa “gente” en lengua sikuani y es como se les denomina en territorio venezolano. Robert Morey llega a Bogotá el 1 de julio de 1965. Durante su tiempo en la ciudad estuvo discutiendo con Gerardo Reichel-Dolmatoff y Michel Romaineux, quienes le dieron algunas pautas para planificar su trabajo de campo. Robert Morey tuvo el mismo problema que todos aquellos que nos hemos desplazado hacia los Llanos para realizar trabajo de campo y es la dificultad de transportarse por la región durante la época de lluvias. De esta forma decide comenzar su trabajo de campo durante la temporada de verano y se desplaza hasta San Pedro de Arimena los primeros días del mes de noviembre (Morey, 1970).

organización social sikuani. Así clasificaron a los “guahibo” de acuerdo a las variaciones en los patrones o estrategias de subsistencia (caza-recolección, cultivo estacional, cultivo sedentario). Para los autores, los límites entre estas categorías no eran rígidos y fluctuaban constantemente de acuerdo a los movimientos de determinados individuos o comunidades. La amplia gama de oportunidades que ofrecían las diferentes estrategias de subsistencia, así como el énfasis en la libertad individual, fueron factores determinantes tanto en la adaptación de estos pueblos indígenas a las condiciones de cambio como en su supervivencia. Estas categorías según los autores, reflejaban la complejidad histórica y cultural de la región y la gama de adaptaciones ecológicas que allí se dieron (Metzger & Morey, 1974; 1983).

Los patrones de subsistencia están asociados al segundo nivel de análisis de la hegemonía comunal que es la red de aldeas o asentamiento que Nancy y Robert Morey como de Donald Metzger denominaron como “bandas regionales”. Esta última estaba formada por un conjunto de “bandas locales” entre las cuales existían una serie de lazos sociales y económicos, definidos por una entidad dialectal y geográfica pero sin llegar a constituir una unidad social funcional claramente delimitada. El parentesco y la consiguiente reciprocidad económica constituían el factor de cohesión en estos dos tipos de unidades pero nunca se pudo establecer una distinción nítida en sus fronteras (Ortiz Gómez, 1976). Así, la aldea o poblado representaba el primer nivel de identificación de grupo y era, al mismo tiempo la unidad local más grande; ni su territorio ni sus miembros eran fijos (Metzger & Morey, 1983)¹⁷¹.

A pesar de que no había una organización tribal que incluyese a todo el pueblo sikuani, los autores argumentaban que existía una identificación que iba más allá del poblado y que correspondía a la red de aldeas. Cada una de estas “bandas regionales” estaría asociada a un ancestro común y a una ruta de poblamiento del territorio, y por lo tanto con el origen mismo del pueblo. En lengua sikuani, estos grupos son denominados como *momowis*¹⁷².

Los Momowis

Según la tradición oral sikuani, la ruta de poblamiento de lo que ellos consideran su “territorio ancestral” partió de un rincón en la cuenca del río Orinoco. Según relata el profesor y líder indígena Guillermo Guevara,

¹⁷¹ Como describiré más adelante, a raíz de la constitución de las reservas indígenas y de la posterior legalización de estas como resguardos en la actualidad el primer nivel de identificación en la región suele ser a nivel de resguardo o inclusive de comunidad. Como describí brevemente en la Introducción, los pueblos sikuani en la Orinoquía colombiana se encuentran asentados en resguardos que a su vez están divididos en comunidades compuestas por familias nucleares. En algunos casos en una comunidad pueden habitar más de una familia extensa. En algunos casos esta identificación parte del lugar de nacimiento y en otros del lugar de residencia

¹⁷² En la literatura se puede encontrar como /momowi/ o /momobi/ dependiendo de la gramática utilizada por cada autor. Yo uso /momowi/ que es la gramática que manejan los sikuani de Wacoyo.

[...] los sikuani emergieron de un pozo localizado en una zona llamada *unianto-iboto*, lugar ubicado cerca del río Orinoco, en un lugar del Departamento del Vichada. Allí nacieron los diferentes clanes llamados momowi que son descendientes o nietos del carpintero, del mono, del tigre, del caimán y de los comedores de carne, entre otros. Cada uno de esos grupos nació con su propia forma de hablar y de ser, de acuerdo con la característica del animal de su ascendencia, de esa manera conforman hoy los grupos locales o familias extensas de las comunidades Sikuani [...] (Relato de Guillermo Guevara citado en ONIC, 2013 , p. 17).

En el texto *Taxonomía de los Grupos Guahibo* escrito por Francisco Ortiz (1976), el autor recogía seis formas de identificación entre los “guahibo”. La identificación se podía dar por el parentesco con una persona; también por ubicación geográfica relativa, por ejemplo “gente río abajo”, *temopihiwi*; existía también la identificación por medio ecológico, por ejemplo a la “gente de monte” se le llama *unuhiwi*; también existía un tipo de identificación toponímica y otra de nombre propio y finalmente estaba la identificación emblemática (Ortiz Gómez, 1976). Para Metzger y Morey (1983) la fluida organización cognática de los poblados “guahibo” coartaba los vínculos y la cooperación fuera del poblado. En este sentido, entre los “guahibo” no había una organización política o social global, ni una unidad tribal. Sin embargo, los autores afirmaron que existía un concepto de identificación que iba más allá del poblado y que se relacionaba con la afiliación a una banda y a un dialecto regional.

Así, tanto Metzger, Nancy y Robert Morey (1974; 1983) como Ortiz (1976) consideraron la identificación emblemática aplicada a las “bandas regionales” como un elemento importante entre los “guahibo”. Ya Reichel-Dolmatoff (1944) había advertido algo al respecto en su trabajo pero lo interpretó como si las “bandas regionales” dependiesen de instituciones totémicas. Para Reichel-Dolmatoff,

[...] la institución socio-religiosa del totemismo tiene una importancia misteriosa para cada individuo así como para toda la unidad Guahibo. El animal totémico de quien dicen descender, es la tonina a la que le dan nombre de “abuelita”. Nunca se atreverían a matar o molestar este cetáceo y cuando cae en sus redes, lo vuelven cuidadosamente al agua pidiéndole perdón oralmente. Ver al animal es de buen agüero y escuchar en la noche el ruido que hace en los remansos causa alegría y regocijo. En ocasiones se retira el indígena solo a la playa para “hablar con la abuelita”, a quien también llama en auxilio cuando está en peligro (Reichel-Dolmatoff, 1944, pág. 478).

Además sugirió que,

[...] Fuera de este animal totémico que es común a todos los Guahibo, existen otros restringidos a familias y clanes que también respetan y veneran como antepasados. Para los sikuani del río Tuparro es el tigre, al cual imitan incitados por el shaman, quien en sus ceremonias recuerda a los adictos su entidad como tigres comparando las flechas con los colmillos del animal, el baile con rondas de este es el valor con la ferocidad. Entre los guahibo del río Vichada y Muco así como entre los kuiva, hay pequeños grupos que además descenden sea del zorro, paujil, de la cunaguara o de la danta. Esta clasificación totémica implica naturalmente un sistema de leyes sociales que se refieren a todos los actos de la vida individual, principalmente al matrimonio. Siendo endógamos, una exogamia local es la consecuencia de estas leyes [...] (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 478).

Reichel-Dolmatoff (1944), Metzger, Morey (1983) y Ortiz (1976) coinciden en que en términos de identificación, los indígenas de un área específica creían que todos descendían de un ser mitológico, un animal, una planta particular, o que tenían alguna conexión mítica con alguno de éstos. Para los autores, en algunas bandas regionales los miembros tendían a pensar que eran descendientes de ciertas especies animales por lo que existía un vínculo de parentesco entre la especie y los miembros de la banda. Por lo tanto, sus miembros se identificaban, de alguna manera, con una especie, o creían que sus ancestros nacieron al mismo tiempo que ésta (Metzger & Morey, 1974; Morey, 1970; Ortiz Gómez, 1976). Sin embargo, Metzger aclaraba que las creencias totémicas no tenían ningún tipo de relación con las prácticas matrimoniales, por el contrario el autor apuntaba a que ese complejo cultural totémico enfatizaba en la capacidad de adaptación del sistema social del pueblo “guahibo” (Metzger, 1968).

Ortiz (1976) rescató los aportes de Donald Metzger y Robert Morey sobre algunos grupos emblemáticos que luego fueron completados por el autor durante su trabajo de campo con ayuda de los habitantes de Mochuelo donde el antropólogo realizó su investigación. Ortiz señaló que,

[...] la palabra /momobi/: (nieto + pl. personalizador) que se sufixa al nombre del emblema del grupo referido, es traducida por el concepto de “raza” o aún “familia”. Sin embargo la relación entre el emblema y el grupo humano no se sitúa en el nivel del parentesco ni supone filiación alguna. Entendemos el sistema de los momobi como una estructura taxonómica, los emblemas son en general animales pero también pueden ser vegetales o actitudes. La relación con el emblema se sitúa en el plano de la metáfora. El sistema permite también ubicar a otros grupos culturales (Piapoco, Saliva, etc.) así como a grupos que de otra manera calificaríamos como míticos pero que, creemos demostrarlo en esta descripción, tienen un carácter propiamente “teórico” [...] (Ortiz Gómez, 1976).

Según los diferentes relatos de la tradición oral sikuani en la historia de la movilidad y poblamiento del territorio, desde el lugar de origen, los diferentes *momowis* se dispersaron hacia las cuencas hidrográficas de la Orinoquía, hacia el río Meta, sus afluentes y el río Manacacías. Otra ruta fue hacia el río Vichada y sus afluentes, los ríos Planas, Guarrojo y Muco y hacia las sabanas del Meta, San Martín y el Ariari, área que se denomina en lengua sikuani *waünakua* (ONIC, 2013). La tradición oral sikuani narra que la gente migró a hacia las diferentes cuencas hidrográficas siguiendo una ruta conocida como *diosonamüto*, que significa “el camino de Dios”. Esta ruta representa el recorrido que hizo el dios *Nakuanü*, durante la formación del mundo. El camino conectaba el río Orinoco con la cordillera oriental atravesando los actuales departamentos del Meta y Vichada. Según Castillo y Ortiz (2006), en este proceso migratorio, algunos grupos se quedaron en la parte baja de la cuenca del río Orinoco, en una zona denominada *parawanakua*. Otros se dirigieron hacia el territorio *kajuyaliba*, el lugar de *Kajujalinü*, donde hoy se encuentra un poblado llamado Santa Rita en el actual departamento del Vichada. Según lo relatado por algunos de mis interlocutores sikuani, en este territorio se encuentra transformada en piedra la canoa de

Kajuyali¹⁷³. En esta zona vivían Tsamani, y sus hermanos y fue desde Kajuyaliba, o Santa Rita, donde ascendieron al cielo por un camino de flechas, al lugar del rayo y donde hoy viven como estrellas (Registro Diario de Campo 02/02/2013).

Ortiz (1976) construyó la siguiente tabla que recoge el sistema de nomenclatura de las “bandas regionales guahibo”, basado en el asentamiento de los pueblos en las diferentes cuencas hidrográficas, y contemplando tanto los datos aportados por R. Morey como los que el obtuvo con ayuda de sus interlocutores.

Tabla 1: Sistema de Nomenclatura de las Bandas Regionales “guahibo”¹⁷⁴

NOMBRE	IDENTIFICACIÓN	LOCALIZACIÓN
Aiaito	Cunaguaro	Tuparro
Awirri	Perro	Guaviare
Bola		Vichada
Baju	Sardina, yepe	Meta
Felelevato		Mancacías
Duhai		Mochuelo
Yomati		
Bint	Picure	Alto Vichada
Bokob	Lagartija	Tuparro
Bohonabi	Perro de agua	
Busu	Sapo	
Jamini	Manatí	
Jamorua	Pez	Bajo Meta
Ainawi		Tomo
Malvisi		Bitá y Bajo Vichada
Jamuku	Árbol	Cinaruco
Jáwtsiri	Murciélago	Manacacías Planas
Jomo	Serpiente venenosa	Bajo Vichada
Juatajuatabent	Veradita	Muco
Jurra	Loro	Tomo Tuparro Mochuelo Muco
Jueri		
Isopa	Leño	Muco
Ittibira	Pajuil Crax rubra	
Kablae	Pez	Alto Vichada
Kawiri	Caribe (antropófago)	Medio Vichada
Kekere	Zamuro	Mochuelo
Kowara	Pez Caribe	Vaupés
Kutsali	Loro azul	Planas
Kuyuwi	Pavo Carroso	

¹⁷³ Se refiere a uno de los “héroes culturales” o abuelos son los Tsamanimonae, un grupo de cinco hermanos, Tsamani, Kajuyali, Awinei, Kawineduawa y fumeneduawa.

¹⁷⁴ Véase: Ortiz Gómez, (1976, p. 287).

Maja	Guacamaya	Guaviare Uva Mataveni Alto Vichada
Marrai	Pava	Planas
Mayabi	Oso colmena	Tomo Tuparro
Maxtneje	Caimán	
Metsa	Danta	Muco Meta Bajo Vichada
Nae	Árbol	
Namo	Zorro	
Nasipasukae	Los que doblan la canilla	Planas
Nevttht	Jaguares	Vichada
Nijt	Araguato	
Nonoji	Ají	Meta Morichito
Okara	Ocarro	Alto Vichada Meta Guaviare
Oombt	Ave	Tiyaba Bita Agua Clara
Orropaji	Astillas de Churray	Planas
Oweibi	Venado	
Panabt	Tonina	Norte del Guaviare
Papabi	Mono	Bajo Vichada
Siya	Hormiga	Alto Vichada
Siyali	Garrapatero	Muco
Tsakanita	Perdiz	
Tsaki	Gaván	
Tsumera	Guabina	
Tukuekue	Tucán	Meta Guaviare
Vobo	Juajua	Tiyabá
Waesó	Zancudo	
Wakope	Mosco	
Jwameto kawiri	Luna caníbal (sol)	Vichada
Wanali	Mono blanco	Bajo Vichada
Watsarka	Guacharaca	
Jaliji	Hormiga	

Para Metzger y Morey (1983) las diferencias entre estas “bandas regionales” se fueron diluyendo en el tiempo, según los autores en las décadas de los sesentas y setentas, y ya no coinciden con áreas geográficas particulares. Los efectos del periodo de la Violencia y los crecientes esfuerzos para colonizar los Llanos dieron lugar tanto a la fusión como a la emigración de muchas familias y grupos de sus áreas originales (Metzger & Morey, 1983). Evidentemente como pude corroborar durante mi trabajo de campo los sikuani de Wacoyo ya no se diferencian por pertenecer a uno u otro *momowi*. No obstante, la existencia de

éstos sigue siendo parte de la memoria histórica de algunos sujetos y de la memoria colectiva del grupo.

Durante una de mis conversaciones con Pablo Emilio Gaitán¹⁷⁵ al relatar el origen de los sikuani se refirió a los *momowi* originarios. Así lo registré en mi diario de campo:

[...] Le pregunté a Pablo sobre el origen del territorio y me habló de un lugar que se llama San Fernando de Atabapo. Dijo que en lengua se le conoce como *Marakua*. Según Pablo en ese lugar era donde antiguamente estaban reunidos todos los *momowi*. Los *bajumomowi*, los *comomowi*, *jaliyimomowi*, *majamomowi* y los *nbutūmomowi*. Seis clanes que según Pablo Emilio eran superiores a otros clanes. El define Marakua como un imperio, el imperio del pueblo sikuani. Dice que ese es el origen de los *momowi* y que coincide con la conquista española. De ese lugar también salió *Petujabena*, ella era *Watuliba* que es la abuela ancestral de los *bajumomowi*. Según lo que me ha contado Pablo y otros habitantes del resguardo, casi todos en Wacoyo son *bajumomowi*. Pablo me contó que en el año 1600 se repartió todo el imperio indígena por la Orinoquía y que la abuela ancestral *Watuliba* empezó a regar a todos los nietos e hijos por este lado del río Meta. Los *bajumomowi* son los que están a este lado del río, los que subieron por el río Orinoco y sus afluentes, o sea, el río Vichada, el río Meta, el río Manacacias, el río Yucao. Le pregunté a Pablo por la gente de la zona del río Tomo y me dijo que ellos eran *majamomowi* o sea, que son nietos de la guacamaya. Luego me habló de otros que eran los que vivían en los bancos de monte y que bajaban a negociar y a hacer el trueque. Entonces en el 1600 empieza la persecución de los *momowis* que según Pablo se van a establecer cien años después en 1700 que es cuando llegan los Jesuitas y los Monfortianos. Pablo no diferencia etapas de misionalización. Para él desde que los Jesuitas llegaron, los misioneros siempre han estado ahí, de forma continua. Entonces, en 1900 aparecen ellos, la gente de Wacoyo. Ahí empieza su historia (Registro Diario de Campo 02/02/2013).

Éste mismo relato que parafraseé en mi diario de campo aparece registrado en la primera parte del manuscrito que hicieron Pablo Emilio Gaitán y su tío el medico tradicional José Antonio Yépez, que ya he citado y en el que exponen lo siguiente:

[...]La familia de nosotros fue extensa, había clanes apreciados por la clase totémica; en aquellos tiempos eran guerreros feroces y se devoraban entre las clases diferenciales y si era preciso, entre ellos mismos. Estaban las familias: *Yalijimomowi* o Hormigas Redondas, *Jawassirimomowi* o Murciélagos, *Tsumeramomowi* o Guabinas, *Kowaramomowi* o Caribes (los más feroces y voraces) y los *Bajumomowi* o Sardinias. Los *Bajumomowi* y los *Yalijimomowi*, se guerreaban con frecuencia, porque se hacían cacerías humanas al lado y lado. Se comían a todos los gorditos que se dejaban pescar, en las horas de la noche y las tardes o en cualquier momento del día. Estos se denominaban "*Sikuanikawiri*". Nuestros patriarcas; para Walabó y hoy día 'Wacoyo' nace que: *Yawaimali*, persona emigrada, se consiguió de esposa a '*Watuliba*' y comienza nuestros consagrados padres totémicos, como decimos los sikuani, '*Wamojiwibeye*', más o menos serán las cuentas en el año 1.600 (Gaitán & Yepes Casolua, 1999).

¹⁷⁵ Como mencioné anteriormente, Pablo Emilio, además de haberse educado en uno de los internados de las misiones católicas en el Vaupés, se autodefine como intelectual indígena. En los años 70's con el surgimiento de las organizaciones indígenas, como describiré más adelante en el capítulo 9, su contacto con antropólogos y sociólogos, lo van a dotar de un vocabulario antropológico, por lo que en sus narraciones usa conceptos como "clan", "tótem", "tronco étnico", "clase" o "tribu". Hay otros sikuani que también usan el concepto de "clan" pero cuando yo preguntaba que qué era un clan me decían: "es una raza".

Por lo tanto, para Pablo Emilio, originalmente todos los *momowi* estaban agrupados en un territorio pero luego se empiezan a desplazar hacia otros lugares a través de los ríos, poblando así la Orinoquía. Particularmente la gente que funda el asentamiento de lo que hoy es Wacoyo, pertenece al *momowi baju* o sardina y comparten a *Yawaimali* y a *Watuliba* como abuelos ancestrales.

No obstante, como señalé anteriormente la noción sobre los *momowi* no solo hace parte de la memoria de algunos de los sikuani sino que también hace parte de la memoria colectiva del pueblo. Si bien los *momowi* antiguamente se encontraban dispersos en el territorio y actuaban con autonomía frente a los demás, en la actualidad y como resultado de los procesos hegemónicos que han tenido lugar en la región, se redujeron y mezclaron entre sí. En sentido entiendo que la inserción de estas sociedades en diversos procesos históricos permitió la constante negociación, creación y transformación de sus identidades comunales. Ortiz (1976) advirtió sobre esto en los años setenta cuando argumentó que aunque el núcleo central de la comunidad guahibo de Mochuelo, estaba formado por personas pertenecientes al *momowi* de la sardina, existían miembros de otros *momowi*, como guabina, guacamaya, zamuro, entre otros, como también individuos de otros pueblos como el piapoco y sáliva. Para el autor esta situación probablemente fue causada por las presiones y desplazamientos a los que fueron forzados estos pueblos por parte de los “blancos” y el consiguiente estado de “deculturación” con relación a la ideología tradicional (Ortiz Gómez, 1976).

En varios de los momentos que he compartido con el pueblo sikuani le he preguntado a la gente de qué *momowi* es y que significan los *momowi* para ellos hoy en día. Para Pedro Durán, uno de los mayores sikuani con los que me entrevisté, “[...] *Momowi es clan, es raza, porque son varias razas [...]*” (Entrevista a Pedro Durán 04/01/2013). Muchos de mis interlocutores sikuani no se identifican con un *momowi*, pero si lo hacen con sus abuelos o ancestros y con otros miembros de la comunidad o el resguardo.

No obstante, algunos de los habitantes del resguardo tienen algo más que decir sobre los *momowi* como Pablo Emilio, que no tiene ninguna duda de que él es *bajumomowi*, es decir gente de la sardina. Aunque el origen de Pablo no es completamente sikuani, también es piapoco y sáliva como el de muchos de los habitantes de Wacoyo, él se autodenomina como sikuani, como *bajumomowi* y por lo tanto como miembro de la familia que fundo el primer asentamiento en los que hoy es Wacoyo. En una conversación que mantuve con él me explicó lo siguiente:

[...]Pablo dice que sus ancestros maternos son de origen piapoco, de *Warianei*, cerca de la Misión de Sunape¹⁷⁶ por el río Muco y que sus ancestros paternos vienen de Orocué, de lo que hoy es el resguardo del Duya de etnia sáliva. Pablo Emilio me dijo que su padre Rafael Yepes que era el patriarca de la comunidad de Walabó 1, era de apellido Kasulúa porque él era Sáliva y que Kasulúa es un apellido sáliva. Pablo Emilio dice que el sáliva y piapoco pero que como se crio entre los sikuani pues que entonces él es sikuani porque después de estudiar en el internado fue criado por su tío José Antonio, el médico tradicional y su abuela

¹⁷⁶ Hablo de esta misión en el capítulo 2.

acá en Wacoyo. A mí no me quedaba nada claro, entonces le pregunté que si su tío José Antonio era hermano de su papá, Rafael Yépez, entonces también era sáliva. Ahí me corrigió porque resulta que Rafael Yepes y José Antonio no son hijos del mismo padre. José Antonio es hijo de Elías Yepes que es uno de los fundadores del territorio donde actualmente está el resguardo Wacoyo. Pablo dijo, “[...] *la raza de los Yepes es de aquí [...]*” (Registro Diario de Campo 02/02/2013).

No puedo afirmar lo mismo para el caso de otros resguardos sikuani en la Orinoquía porque mi trabajo de campo se ha concentrado sobre todo en Wacoyo, pero según lo que interpreto a partir de las etnografías que he estudiado y de mi propio trabajo de campo etnográfico, desde de los años setenta los *momowis* han sido sustituidos, por lo menos en el caso de Wacoyo, por los ancestros fundadores de los caseríos¹⁷⁷. Ortiz argumentó que algunos grupos habían adoptado apellidos castellanos formados por metonimia a partir del sistema de emblemas (Ortiz Gómez, 1976), es decir de los *momowis*.

El autor señalaba que el apellido Yepes correspondía al grupo de la sardina, es decir a los *baxumomowi*, porque venía de un pez llamado en castellano “yepe” (Ortiz Gómez, 1976). En Wacoyo se dice que todos los Yepes son *baxumomowi*. Por ejemplo un día conversando con una de las mujeres de la comunidad, me comentó que los Yepes y casi todos en el resguardo eran *baxumomowi* (Registro Diario de Campo 04/01/2013). Para los sikuani que habitan en la comunidad de Walabó 1, los Yepes, que fueron los fundadores del caserío eran *baxumomowi*. Pero, no todos se identifican con este ancestro. Por ejemplo Pedro Durán que pertenece a otra familia señaló lo siguiente: “[...] Yo no sé de qué *momowi* soy. Mi *momowi* es el *sikuani* seguro, yo soy puro indio. Mis familiares no me lo dijeron porque murieron cuando yo era muy pequeñito para que me dieran consejo. Así que mi *momowi* es puro *sikuani*, puro indio será” (Entrevista a Pedro Durán 04/01/2013). En este sentido, la identificación de algunos comuneros sikuani y por lo tanto las clasificaciones sociales internas están determinadas tanto por el linaje como por la identidad étnica.

Ortiz también tuvo en cuenta otros apellidos como el Amaya, para el grupo de la guacamaya; Rey para el grupo del Zamuro (Rey Zamuro); León para la gente del tigre entre otros (Ortiz Gómez, 1976). Para el autor los *momowis* también se relacionaban con algunos comportamientos humanos. Lo resumo en el siguiente cuadro:

¹⁷⁷ Luego explicaré la relación entre el fundador de las comunidades y la organización política.

Tabla 2: Comportamientos de acuerdo al *momowi*

<i>Momowi/</i> nieto de	Comportamiento
Gente de la lagartija /<i>bokobmomowi</i>	Es sorda
Gente hormiga/<i>yalijimomowi</i>	Es muda
Gente ave/<i>oombimomowi</i>	Es tartamuda
Gente guacamaya/<i>majamomowi</i>	Hablan fuerte
Gente de la pava/<i>marraimomowi</i>	Son mentirosos
Gente del mono blanco/<i>wanalimomowi</i>	Son bromistas
Gente Ocarro/<i>okarramomowi</i>	Son groseros, hablan de forma irrespetuosa
Gente loro/<i>jurramomowi</i>	

Metzger ya advertía en 1968 que el totemismo, lejos de ser un principio de organización y acción se estaba convirtiendo en un almacén de insumos descriptivos para expresar lo que él considera prejuicios étnicos, una expresión de etnocentrismo que reflejaba las diferencias dialectales y espaciales de grupos humanos esparcidos por todos los Llanos. La relación entre los *momowi* y el comportamiento humano me lo confirmó una de mis interlocutoras sikuani que un día me dijo lo siguiente:

[...] los *baxumomowi* no respetan entre ellos, se hacen chanzas entre ellos. Por ejemplo, los *metasajamomowi* que es el clan de la danta, si se respetan. Alirepe dice que ellos vienen de un sitio que se llama Salud del Tomo. Yo le pregunté por qué tipo de *momowi* había en planas y ella me dijo que allá también había *baxamomowi*. Ella dice que antes ellos si se acordaban de los *momowis* de la gente pero que ya desde hace un rato que no [...] (Registro Diario de Campo 04/01/2013).

De esta forma sugiero que los sikuani establecen una relación ente los *momowi*, algunos comportamientos humanos, los apellidos y los ancestros fundadores de los territorios actuales. Retomando el relato de Pablo Emilio sobre el origen del territorio, narré que *Watuliba* que es la abuela ancestral de los *baxumomowi*, empezó a regar a todos los nietos e hijos por este lado del río Meta.

[...] De esos dos grandes patriarcas totémicos, tuvieron un hijo que lo llamaron Antonio Turriego Yepes. No se sabe cómo o en dónde consiguieron ese nombre, lo cierto es que comienza los apellidos, para los Yepes de hoy en día. Los sikuani se multiplican en todo Wacoyo. Este Turriego, es el gran abuelo de la consagrada familia de los Yepes. A esta persona se le olvidó hablar el *Kawiri*, la lengua de *Yawaimali*, predominó la de *Watuliwa*. Ellos generalmente, todavía no simpatizaban, con los españoles, por eso no sabían y comprendían el habla. No conocían lanchas, barcos, carros, aviones etc. Como eran en 1.700, Antonio Turriego, emigró del Orinoco, entró por el Río Meta hasta el lugar que llamó Walabó, sitio sagrado de la región, porque existe un lugar, con plátano, piña, guamos y merey. Por lo que se supone, que es parte de la semilla que cayó allí, cuando los '*tsanimonae*', tumbaron el árbol del '*kaliwirnae*'. (Hoy en día es un *guafal*). Pasaron mucho tiempo allí. Fue una comarca, en el alto Walabó y otros en la orilla del río (Gaitán & Yepes Casolua, 1999).

Resumiendo, Pablo Emilio narra que los padres de Walabó, hoy en día el resguardo Wacoyo, vienen de *Yawaimali*. Éste al casarse con *Watulibá* dio origen a su hijo Antonio Turriego

Yépez. Antonio viajó desde el Orinoco hasta el río Meta donde encontró un lugar que nombró Walabó; una hermosa meseta que interrumpe la planicie de la sabana desde la cual se ve el río Meta en todo su esplendor y los tupidos montes del departamento del Casanare (Calle Alzate, 2005). Antonio Turriego fundó allí la aldea de Walabó del *momowi* «sardina blanca» o Baxumomowi en el cerro del Wuafal, lugar donde vivieron tres generaciones.

[...] Donde partimos fue de esos palos de mango grandes que usted ve allá, al rincón. Mi abuelito Marcelino Yepes, mi abuelito Elías Yepes, el hermano menor que es el papá del finado José Antonio Yepes Casolua. Ahí fue la madre. Donde viene a mirar lo que es el mundo. Eso se llama el punto de Corocito Alto, Corocito Wuafal [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013)



Vista desde la meseta hacia el Río Meta. Resguardo Wacoyo 2007

Pablo Emilio Gaitán y José Antonio Yepes escribieron que

[...] en 1800, murió el viejo Antonio Turriego, dejó a los hijos que llamaron Sandalio y Euapi. Dos padres abuelos de la región de Walabó. Estos dos murieron después, Euapi tuvo un hijo que lo llamó Antonio Turriego Yepes en memoria del nombre del patriarca abuelo. Sandalio, no tuvo hijo, murió así. Estos dos fueron abuelos de José Antonio Yepes y de Rosalba Yepes y bisabuelos de Pablo Emilio. Se habla para los años 1900. Luego Antonio Turriego, el abuelo de la región de Walabó, tuvo hijos que se llamaron, Antonio Turriego y Sandalio Turriego (Estos dos en memoria de los abuelos). Marcelino, Euapi y Elías (Este es papá de José Antonio Yepes, Rosalba Yepes, Rafael Casolua es hermano de esos pero hijo de otro padre). Todos estos son abuelos de Pablo Emilio. Marcelino Yepes, sobresale, entre todos, este maneja el arte de curar, secretos espirituales, de la ciencia, del bien y del mal. Luego, José Antonio Yepes también aprende este arte a los 18 años. Se habla del año 1920, con la generación de Rafael Yepes, José Antonio Yepes y Rosalba Yepes. Para estos tiempos ya había novedades, por el Río Meta, los tales llamados blancos, en 1930. Allí en Walabó, se forma a una gran familia, en Santa Inés (hoy Yopalito), Barranco Colorado, San Miguel. En esta gran familia se conoció a

los achaguas, diferente etnia de los sikuani. Que por un desorden de orden ético-moral, tuvieron que correr, por el río Manacacías hasta los sitios que llamaron Metua. También otros entraron por el río Yucao, regiones que nombraron como la 'Ema' y otros más allá, los otros alcanzaron subir mucho más allá por el río Meta, cerca de San Martín (hoy), lugar que llamaron el Metica. Después que se acabó la persecución entre los mismos indígenas, se vino calmando el ambiente y se fueron recordando de sus sitios. Llegaron a un lugar que llamaron Cedral y a otros lugares 'Majisiwa' estos más allá de las bocas del Yucao. Otros fundaron 'Aceitico' en las bocas del Manacacías. Los otros frente de Walabó, llamaron Palo Grande (Gaitán & Yepes Casolua, 1999).

Algunos pobladores afirman que los ancestros escogieron este sitio por ser un lugar sagrado en donde había hermosas plantas de plátano, piña, guamos, y merey (marañón). Al lugar actualmente le llaman El Wuafal. Es un punto muy hermoso con una vegetación espesa (mata de monte), árboles frutales, plataneras y mangales. Fui durante la primera visita al Resguardo, acompañada de Efraín Yépez¹⁷⁸, líder de la comunidad Walabó y Javier Aldana que para entonces era un estudiante del Colegio Kuwei y hoy (2015) es el gobernador del resguardo. Fuimos hasta la meseta para conocer el resguardo y también porque comentaron que ahí había pedazos de olla o tiestos enterrados en el suelo pues ese había sido el lugar de vivienda de los antepasados, un "sitio". La gente dice que esas matas están ahí porque hacen parte de la semilla que cayó cuando los *Tsamanimonae* tumbaron el árbol *Kaliwirinae*. Efraín aseveró que los dioses botaron semilla en ese cerro y que por tal razón el plátano produce todo el tiempo sin necesidad de estarlo cuidando, y don Vicente, médico tradicional de la comunidad de Chaparral, dijo que allí permanecían espíritus, y que por la noche se oían voces y cantos (Registro Diario de Campo 04/04/2004).

El actual resguardo Wacoyo no existía como tal para las décadas del 50 y del 60 del siglo XX. Lo que había era dos asentamientos sikuani conocidos como Corocito y Yopalito y más adelante sería fundado el asentamiento de Walabó 1. Arturo Vargas Escobar hizo trabajo de campo etnográfico en la Comunidad de Corocito entre 1973 (Vargas Escobar, 2005). A pesar de que el trabajo de Vargas Escobar no es etnohistórico, su interés por entender las relaciones interétnicas en la comunidad sikuani de Corocito lo hace cuestionarse sobre el pasado.

Vargas (2005) señala que antes de hacer su investigación ya había escuchado de la existencia de una comunidad "guahiba" de la zona del río Meta, el este de Puerto Gaitán. El autor señala que el contacto de esta comunidad indígena con la sociedad mayor es bastante antiguo pues se remonta a principios del siglo XIX. Para Vargas, posiblemente la primera expedición que tuvo contacto con alguna tribu "guahiba" fue la del alemán Nicolás de Federmann en 1538, que se internó por los llanos venezolanos en "busca del dorado". Así, el autor, reconstruye la historia particular de la comunidad sikuani de Corocito a partir de principios del siglo XX y su reconstrucción fue hecha en base de lo que le contaron los hombres más viejos de la comunidad (Vargas Escobar, 2005).

¹⁷⁸ Efraín es Hermano de Pablo Emilio Gaitán por parte de padre.

Así, Vargas señala que la cuestión de la sedentarización se dio ante la imposibilidad de movimiento en el Llano; hay que tener en cuenta que otros grupos indígenas, como betoyes, achaguas, sálivas, entre otros, fueron absorbidos por los sikuani, ya que como sedentarios se encontraban en un estado de desintegración total. Por lo tanto, los sikuani empezaron a adoptar una serie de costumbres que facilitaron la realización de una nueva forma de vida. El autor arguye, que el cambio y la adaptación a esa nueva forma de vida se dieron rápidamente y aunque causaron muchos traumas, los sikuani se acomodaron muy bien a este nuevo estilo de vida ya que mantuvieron en forma constante su estrecha relación con el medio ambiente, del que seguían dependiendo directamente (Vargas Escobar, 2005).

Con respecto a los asentamientos sikuani, Vargas describió que en la comunidad predominaba una familia, posiblemente como rezago de la agrupación en familia extensa. La comunidad de Corocito es originaria del Río Yucao, al occidente de Puerto Gaitán. Posiblemente este grupo familiar se encontraba asentado a unos 10 kilómetros de la desembocadura del Río Yucao en el río Meta. Otro de los asentamientos importantes estaba localizado al occidente del río Yucao, en la desembocadura del Caño Nare en el Metica. Vargas asevera que durante su trabajo de campo en 1975, en ese sitio se encontraba un pequeño grupo de familias sikuani (Vargas Escobar, 2005).

A partir de mi propio trabajo de campo etnográfico, entre 2004 y 2013, y es algo que Vargas también identificó durante el suyo, entre 1973-1976, observé que en el vasto territorio por el que se han estado moviendo los sikuani, es posible identificar en qué lugares ha habido asentamientos por la presencia de mangles y ceibas que los propios indígenas han plantado. Los sikuani a los asentamientos antiguos suelen denominarles “sitios”. Es una forma en que el propio pueblo identifica y reconstruye desde la memoria su propio territorio. La presencia de árboles de mango y ceibas para el sikuani significa que ese lugar estuvo habitado en algún retazo de la historia por una familia sikuani por lo que es un “sitio” y por lo tanto hace parte del territorio. En algunos casos los “sitios” no tienen dueño porque la memoria o la tradición oral no lograron reproducir quien vivió allí. Los “sitios” también están asociados con los ancestros fundadores y con otro nivel de organización social que es la familia nuclear, la unidad social primaria del pueblo sikuani.



Casa sikuani rodeada de árboles de mango. Resguardo Wacoyo 2012

El *momowi* de origen y el ancestro fundador de los caseríos sikuani son fundamentales en la comprensión de la hegemonía comunal ya que es el patriarca fundador quien ocupa la cima de pirámide de unas sociedades aparentemente igualitarias pero que como argumentaré a continuación estaban jerarquizadas por género, edad, y generación. A continuación explico la hegemonía comunal a nivel de la “banda local”.

La aldea o “banda local”

En las décadas del cincuenta y sesenta, los “guahibo” habitaban en pequeños asentamientos compuestos de cinco a quince casas, ubicadas de tal manera que dejaban generalmente un campo libre en el centro y que servían como plaza de reunión. Estos caseríos estaban siempre situados en partes donde la llanura llegaba a las riberas del río, pero a una distancia de pocos kilómetros de la orilla. Reichel-Dolmatoff describió los caseríos de la siguiente manera a mediados de los años cuarenta: “[...] Los pocos caminos que llegan al pueblo, se multiplican al acercarse en un sinnúmero de senderos que van a cada casa, cruzándose y comunicándolas a todas. En el espacio que hay entre las casas, crecen árboles que dan sombra [...]” (Reichel-Dolmatoff, 1944, pp. 444,445).



Camino que une dos comunidades. Resguardo Wacoco 2006

En cada una de las habitaba una familia nuclear. El intérprete indígena de Wilbert, Julio Jiménez narraba que la familia nuclear, unidad económica y social fundamental entre los guahibo, consistía en un hombre, su esposa o esposas y los niños. Cada grupo guahibo además de ser miembro de una familia nuclear, también pertenecía a un grupo parental mayor, que es una familia extensa matrilocal. A pesar de que la familia nuclear es la unidad económica básica, otras actividades como la agricultura excedía su capacidad laboral razón por la cual eran en cooperación con los miembros de la familia extensa.

Casi una década después Donald J. Metzger, Nancy Morey y Robert V. Morey observaron que parte de los grupos indígenas en los Llanos seguían sus pautas de nomadismo y movilidad a pesar de las disputas territoriales que mantenían con los colonos y su reducción en las misiones católicas, por lo tanto, los habitantes de los caseríos solían permanecer asentados durante la época de lluvias pero luego abandonaban sus caseríos en la época del verano para recolección de frutos, caza de animales y el transporte fluvial (Morey, 1970).

Al igual que Reichel-Dolmatoff y Wilbert, Metzger y Morey describieron los asentamientos de los sikuani como aldeas ubicadas cerca de pequeños caños o riachuelos, en un paraje elevado, y con suficiente selva para los conucos. El caño debía suministrar agua durante todo el año, pero no debía ser tan caudaloso que ponga en peligro el poblado durante la estación de lluvias. La situación ideal era que el río y su bosque de galería proveyeran también la pesca, caza y alimentos vegetales silvestres. El peligro de inundaciones era, según los

autores lo que normalmente impedía que se asentaran cerca de los ríos más caudalosos, a menos que el poblado se sitúe bien dentro de la sabana. La sabana seca y elevada no solo estaba libre de inundaciones sino también de las plagas de insectos que suelen abundar en la selva. Además, ésta ubicación permitía una visión en todas las direcciones que contribuía a evitar que los enemigos pudiesen atacar el asentamiento por sorpresa. A la hora de determinar la ubicación del poblado, las guerras, que según los autores se daban en forma esporádica, no eran un factor importante (Metzger D. J., 1968; Morey R. V., 1970; Metzger & Morey, 1974; 1983).

Para Robert Morey (1970) el hecho de que las aldeas sedentarias de los “guahibo” se encontraran en los ríos principales, sugería que estas zonas eran económicamente más productivas en términos de cultivo, caza y recolección. Sin embargo, este no era el caso. El autor observaba que la distribución de los asentamientos de los criollos o colonos, en este contexto, representaban no solo un estímulo parcial para las aldeas indígenas que se habían sedentarizado y practicaban la agricultura, pero también los efectos de la tecnología occidental sobre los recursos naturales de la región. Por lo tanto, si en el pasado los patrones de asentamiento se habían visto afectados por la presencia de las misiones, los hacendados llaneros y las economías extractivas, en las décadas del cincuenta y sesenta, las áreas que antes eran favorables para una existencia sedentaria y basada en la agricultura ahora dependían del sistema de mercado que proveía a los indígenas de mercancías de origen occidental deseadas por ellos. Así, los asentamientos de los colonos o criollos, se sostenían con la importación de estas mercancías. Morey (1970) mantuvo la clasificación de los sikuani como cazadores-recolectores ya que según el antropólogo, el tamaño de la unidad residencial “guahibo” cumplía con el rango estipulado para pueblos cazadores recolectores o sociedades con agricultura incipiente, aunque hacía una excepción con respecto a aquellos asentamientos que habían sido producto de la misionalización. Estas últimas habían sido originalmente establecidas por una organización religiosa y en ellas compartían residencia los misioneros y la población indígena.

Por lo tanto, la unidad social primaria entre los sikuani era la familia nuclear. Grupo habitacional matrilocal extendido, grupo residencial que constaba de un hombre, su esposa, sus hijas e hijos solteros, una o varias hijas casadas, los esposos y los hijos de estos (Metzger & Morey, 1983). Así, para los autores el sistema de parentesco sikuani jugaba un papel básico en la expresión de las relaciones sociales y proveía de un marco de referencia para ellas. La interacción social diaria se desenvolvía dentro del lenguaje de parentesco; sin embargo, la realidad de la estructura de la vida diaria no era un simple reflejo de patrones de parentesco. Existían otros factores que por su incidencia sobre dicha estructura debían ser considerados. Por una parte estaba la fluctuación de la población que contribuía a la inestabilidad y discontinuidad en la composición de los poblados; la desigual distribución geográfica; la ausencia de un verdadero sistema de herencia; la independencia y movilidad tanto de los individuos como de las familias nucleares; la ausencia de grupos corporativos; la importancia de las relaciones diádicas y finalmente la carencia de un fortalecimiento de las

relaciones a través de ritos y observancias especiales. Estos factores influían y ponían de relieve una ambigüedad con respecto a la presión que ejercía el parentesco formal sobre la conducta. Los patrones de conducta de parentesco constituían en esencia un marco dentro del cual la variación y escogencia individuales eran la regla general. Más que por reglas de parentesco, dichos patrones estaban determinados por exigencias económicas, por un sentido de la etiqueta y por los muy importantes lazos sociales informales entre individuos, entre familias nucleares y en el seno de estas (Metzger & Morey, 1983). La familia nuclear cultivaba sus propios productos de subsistencia y, a veces, también los comerciales; esta unidad podía funcionar de forma bastante satisfactoria, independientemente de otros grupos habitacionales (Metzger, 1968; Metzger & Morey, 1983).

A diferencia de los informes de misioneros y viajeros, las descripciones etnográficas si aportan pistas sobre las dinámicas de poder en el interior del pueblo sikuani y específicamente sobre las relaciones de poder en ámbitos micropolíticos como la unidad familiar. Varios investigadores e investigadoras coincidimos en que la unidad básica familiar sikuani es un patriarcado. Reichel-Dolmatoff describía en 1944 que,

[...] El padre ejerce todo el poder sobre los demás y su voluntad es respetada por todos los miembros de la familia. La mujer está colocada en un nivel muy inferior al del hombre. Sobre ella pesa todo el trabajo de la casa, la preparación de los alimentos, el cuidado de los niños y a ella también le corresponde llevar las cargas cuando la familia está en viaje [...] (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 443).

Por su parte, Wilbert (1957) señalaba que al interior de la familia la autoridad se basaba en el padre, aunque la madre también era substancial ya que era la única que podía manipular los alimentos. En el caso de las familias polígamas, la primera mujer mandaba sobre las otras y sólo los jefes, chamanes y otros hombres respetados podían vivir con más de una esposa. La poligamia entonces era definitivamente una marca de rango y estatus. Por ejemplo, los chamanes, podían pedir a la hija de una familia como forma de pago por sus servicios curativos.

Con respecto a las jerarquías internas por edad y género, Reichel-Dolmatoff describía lo siguiente,

[...] se puede observar una separación del trabajo muy estricta. Parece que la mujer está dedicada a los trabajos que tocan la tierra y a elaborar productos de ésta. La preparación de la yuca, la cerámica, la pintura para la cara son funciones de ella, en tanto que el hombre deposita semilla, cultiva el maíz, la caña, recoge las cosechas y trabaja las fibras y maderas. La mujer guahibo es respetada como madre y dueña de los elementos de su trabajo, y los animales domésticos también le pertenecen. Los utensilios de cocina, tejido, y cerámica son suyos y no se pueden vender ni cambiar sin su consentimiento [...] los ancianos ocupan un puesto privilegiado y se tratan con respeto y veneración; se les enseña a los niños a respetarlos y servirlos en todos sus quehaceres. La base de la educación de los niños es también el principio de la separación del trabajo pues mientras que las niñas deben ser útiles ayudando a sus madres, los niños pasan el tiempo aprendiendo las actividades del hombre en la pesca y en la caza [...] (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 443).

En esta misma línea, Metzger y Morey interpretaron el poder que se ejerce en el ámbito de la unidad familiar como un “poder privado”. Los autores señalaban que a nivel de la unidad familiar, la autoridad descansaba fundamentalmente en el esposo/padre, a pesar de que la importancia e influencia de la esposa/madre podían ser considerables. Las mujeres, como principales productoras de alimento, debían ser consultadas del uso que se pensaba dar a los recursos familiares, y a menudo tenían el poder de veto sobre el asunto (Metzger, 1968; Metzger & Morey, 1983). Según los autores, aunque las mujeres eran generalmente considerados como inferiores a los hombres, su estado e influencia en tales grupos era relativamente alto, una cosa a tener en cuenta. Para Metzger en Morrocoy había dos factores que fortalecían la discriminación hacia la mujer indígena basándose en las transformaciones que había sufrido la división sexual del trabajo a nivel de la unidad familiar. La primera era que los sikuani habían comenzado a sembrar maíz para la venta que era considerada una actividad que estrictamente pertenecía a la esfera masculina. Si la mujer sikuani antes podía ejercer su autoridad al negarse a sembrar o manipular la yuca, con el ingreso del dinero del maíz las relaciones de poder cambiaron y el poder de veto de la mujer se disminuyó. El otro factor de subordinación que el autor identificó fue conversión de algunos de los indígenas al evangelismo que reducía a las mujeres a “seres imperfectos”. Condenaban a las mujeres sikuani por sus actitudes hacia sus cuerpos, el hecho de ir con los pechos descubiertos por ejemplo, y las prácticas sexuales. Para los autores la mujer tenía considerable “autoridad basada en el respeto” sobre el marido de su hija. Este difícilmente rechazaba un ruego suyo, y generalmente presta mayor atención a sus constantes quejas y recriminaciones que a las de su esposa (Metzger & Morey, 1983). En este sentido vemos que la inserción de la comunidad en ese proceso hegemónico más regional, y su contacto con otras fuerzas como las misiones introducen discontinuidades que dan paso a nuevas construcciones culturales, nuevas jerarquías, cambian las relaciones de poder y por lo tanto hay una fluctuación en la hegemonía comunal.

Por otra parte, los autores describieron que la relación de un hombre con el padre de su esposa no estaba bien estructurada, pero podía ser calificada como de respeto y subordinación. La importancia y el dominio que tenía sobre un hombre el padre de su esposa, se reflejaba en las expresiones verbales y en los chistes entre los hombres. Así, la mayor obligación recaía sobre el yerno quien estaba moralmente obligado a cuidar de los padres de su esposa en su vejez, suministrándoles comida, hogar, protección y transporte. Esta obligación se tomaba tan en serio que se consideraba prestigioso para un hombre encargarse del sostén del padre de su esposa mientras éste todavía fuera capaz de cuidar de sí mismo (Metzger & Morey, 1983).

Según describe Marcelino Sosa (2000 [1985])¹⁷⁹,

¹⁷⁹ Marcelino Sosa Quintero es un líder indígena sikuani originario de la región de Planas. Participó de la fundación de la Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas a principios de los años 70 y fue víctima de la violencia desatada en contra de los indígenas en la llamada “Masacre de Planas”. Luego huye al Vichada donde es contactado por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y trabaja con ellos durante varios años.

[...] el yerno y el suegro mantenían una relación de mucho respeto. El yerno podía recibir de su suegro una enseñanza, podía viajar, cazar o pescar juntos, y solos o con compañeros [...] El joven yerno tenía casi un deber de saber hacer todos los oficios o trabajos que su suegro tenía, sin que su suegro lo mandara y sin preguntar a su suegro cómo hacer las cosas, aunque en algunos casos lo hacía por necesidad [...] (Sosa, 2000 [1985], p. 10).

De acuerdo con lo relatado por Sosa, cuando el yerno no estaba cumpliendo con su parte del trabajo las mujeres podían intervenir.

[...] La mamá decía a la hija que el papá tenía una yuca para sembrar. Si el yerno no lo había oído, la hija lo repetía a su esposo, y así el suegro mandaba indirectamente y mantenía una relación de respeto con su yerno. Cuando el yerno no tenía iniciativa o era de muy pocos deseos de ayudar en la casa de los suegros en el trabajo, en la caza y en la pesca, quien primero intervenía era la suegra para hacerle entender al yerno su responsabilidad de ayudar en el trabajo [...] (Sosa, 2000 [1985], p. 11)

La relación suegro/yerno está asociada al valor económico que tenía la mujer en la sociedad sikuani. Un hombre con muchas hijas era considerado un hombre rico ya que tendría a su disposición sus potenciales yernos para que trabajasen para él. Pero más allá del respeto que podía sentir el yerno hacia su suegro un aspecto primordial era el “valor” de la novia. Según lo descrito por Lucena (1971) para los “guahibo” el “valor” de la novia representa el prestigio de la mujer, la estabilidad del matrimonio e incluso las relaciones interpersonales para la iniciación del nuevo miembro de la familia. El “valor” de la novia representaba un factor de colaboración laboral, el futuro esposo debía retribuirle a su suegro el hecho de haberle permitido casarse con su hija, con trabajo por varios años.

Estas relaciones de subordinación estaban contrabalanceadas por la independencia de la familia nuclear. Cada familia nuclear tiene su propio fogón, sus propias armas, y ciertos utensilios de cocina propios. Cada grupo nuclear controla también su propio conuco y dispone de sus cosechas como considere conveniente (Metzger, 1968; Metzger & Morey, 1983). Sin embargo, con la llegada de los colonos esta relación cambia ya que los no indígenas interpretaron esto como una simple “compra de la mujer” por lo que muchos colonos comenzaron a conformar “harenes” con mujeres indígenas. Los colonos no aceptaban trabajar para su suegro y pagaban por las muchachas en efectivo o con mercancías. Como dentro de la sociedad sikuani el divorcio está socialmente permitido, muchas mujeres después de vivir un tiempo con sus cónyuges no indígenas, se aburrían y los abandonaban, regresando a sus comunidades muchas veces con sus hijos.

Por otra parte, no debemos olvidar que los curas habían llevado a los internados tanto a varones como a mujeres. Según lo relatado por Baquero (1981), las mujeres indígenas

Después de la constitución de 1991, Marcelino Sosa empieza a participar en la política del municipio de Cumaribo en el departamento del Vichada y llega a ser consejero comisaria del Vichada y diputado en dos oportunidades también fue alcalde de este municipio entre el 9 de diciembre de 2005 y el 7 de noviembre de 2006. Es acusado por los delitos de peculado por apropiación agravada y contrato sin cumplimiento de requisitos legales y actualmente cumple condena en la cárcel La Picota de Bogotá. Sosa, escribe varios textos que considero que tiene valor para esta investigación ya que hace el esfuerzo de explicar en términos occidentales elementos de la vida cotidiana del pueblo sikuani.

después de salir del internado tenían una preferencia a la unión con el hombre blanco quién las solía menospreciar por su condición de indígena y rara vez pensaba en formar un hogar con ellas. Baquero señala que era común encontrar mujeres indígenas con hijos de diferentes padres «blancos» desubicadas dentro del contexto de su comunidad, pues no tenían quién les colaborara en calidad de padre tanto en los trabajos de producción como en el cuidado y educación de sus hijos, pasando a ser percibidas como una carga para sus padres quienes debían mantenerlas. Por lo tanto, estas mujeres buscaban asalariarse en oficios domésticos en los internados y haciendas como cocineras. Por otra parte, para el tiempo en que regresan del Internado a su comunidad, los hombres de su generación, con quienes podrían juntarse para formar una familia ya no estaban disponibles, lo cual agravaba su situación de desubicación en un medio social donde el matrimonio era la regla general (Baquero Montoya, 1981).

La coalición de varias unidades familiares, daban lugar a familias extensas asentadas en aldeas o comunidades. Desde el punto de vista indígena, por ejemplo Eduardo Aldana me comentaba lo siguiente con respecto a cómo eran las cosas en el pasado.

[...] En esa época no se hablaba de comunidades propiamente pero si había caseríos indígenas de todas formas [...] Teníamos una organización muy tradicional, donde cada uno tenía su conuco donde sembraba sus cultivos y había hartos mañoco, o sea, había harta yuqueras, hacían en trabajo unuma, y así hacían sus casas bien buenas, grandes, tenían sus cementeras, había abundante comida, hartos mañoco, hartos casabe, harta caña, harta piña, la gente muy trabajadora y como no perdían tiempo haciendo reuniones, ahorita muchas reuniones, perdemos mucho tiempo y no estamos haciendo nada [...](Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

La familia extendida que conformaba el asentamiento o aldea, era una unidad que se caracteriza por tener estrechos lazos de parentesco y residencia común, y que servían a fines particulares, un cierto número de actividades colectivas de subsistencia, una mayor posibilidad de acumulación y prestigio, protección, ayuda mutua y seguridad (Metzger, 1968; Metzger & Morey, 1983). Para Metzger, la coalición entre las unidades familiares era el resultado de las oportunidades económicas que se presentasen, alianzas de parentesco irregulares relaciones sociales fluidas e informales y la influencia y persuasión de la cabeza de grupo. Sobre este argumento, el autor consideraba que los asentamientos “guahibo” no tenían estabilidad o continuidad en el tiempo y que por lo tanto no se podía hablar de una estructura política sino de la posición de estatus de la cabeza de grupo (Metzger, 1968). Según el autor, no existía una cabeza real con poder, en sus palabras “[...] There is no true head with power to allocate resources, assign tasks, approve or disapprove of horticultural or commercial acts, or physically sanction the activities of the members [...] within this family, authority rests ultimately in the husband-father [...]” (Metzger, 1968, p. 62)

La “banda local” era, en un principio, una unidad endogama, basada en el matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales. Era también la unidad económica fundamental, pues la red de relaciones de parentesco que la conforma señala también

responsabilidades económicas recíprocas entre sus miembros (Morey & Metzger, 1974; Ortiz Gómez, 1976). Para Morey la “banda local” se distinguía por tres tipos de organización comunitaria local; la banda de cazadores recolectores, una banda de agricultores semi-sedentarios que viven en aldeas y la banda de agricultores sedentarios que viven en aldeas. El autor además señalaba que las clasificaciones tradicionales de residencia y matrimonio aportadas por la antropología eran inadecuadas para entender a las bandas sikuani¹⁸⁰. Para Morey, cada banda local sikuani era el producto de un proceso histórico particular y por lo tanto debe ser estudiado como tal (Morey, 1970). En este último punto concuerdo con Morey, en que el origen de la aldea sikuani casi siempre viene con la historia personal de un hombre que funda por circunstancias múltiples personales un asentamiento en un lugar particular. De esta forma para Walabó tenemos a Antonio Turriego Yepes como fundador, en el caso del asentamiento de Sunape en el Vichada tenemos a Ramón Gaitán o el caso de Romero en la comunidad de Morrocoy donde realizó su trabajo de campo Donald Metzger. De esta forma cada banda local tiene su propia historia pero hay algunos elementos en común que podemos encontrar y que asocia a la organización política del grupo.

La cohesión en la banda local y hegemonía comunal

Morey (1970) describió que las relaciones entre los miembros de la banda local se basaban en la reciprocidad. Uno de los conceptos sikuani que dan cuenta de la reciprocidad comunal es el de *wakena*, acto en el que se reparten los alimentos. Asimismo, Manuel Lucena (1971) narró que durante su trabajo en 1964 observó la importancia de la socialización de la comida. El antropólogo relató lo siguiente:

[...] Recuerdo que durante mi permanencia en malicia, llegó un cazador con un venado. Me sorprendió extraordinariamente que nadie saliese a su encuentro para celebrar el hecho. Por el contrario, todos se encerraron en sus casas y yo fui el único que le acompañó a su hogar. El cazador mandó entonces despresar la pieza y envió a sus hijos distintos bocados del venado a las viviendas vecinas. Cuando el niño entraba en la casa de los amigos, explicaba que su padre había cazado y que les enviaba una cosita para que lo probaran. Era en ese momento cuando los vecinos se daban por enterados del hecho, y hasta hacían algunas preguntas amables sobre dónde lo había cazado, etc. Esto me indujo a pensar que el prestigio del cazador residía no en la acción individual de cazar sino en la acción social de dar presas a todos sus vecinos: si no hubiera enviado a sus hijos con las presas, nadie se habría enterado “socialmente” de que había cazado [...] (Lucena Salmoral, 1971, pp. 142-143)

¹⁸⁰ Morey se refiere a las características que se le dan a la taxonomía de “banda”. Partían de los textos *Primitive Social Organization* (1962) y *Origins of the State and Civilization* (1975) de Elman Service, y *The Evolution of Political Society* de Morton Fried (1967); en el que el sistema de clasificación proporcionó un vocabulario común para dar cuenta de las diferencias políticas en las sociedades humanas. En los sistemas políticos preindustriales tendríamos: Por una parte grupos centralizados a los cuales pertenecían los estados y las jefaturas, y por otra parte las tribus y las bandas.

Cuando yo llegué al resguardo hace diez años, todavía se mantenía entre los sikuani esta reciprocidad comunitaria¹⁸¹. Así lo registré en mi diario de campo:

[...] Hoy Jairo tuvo un gesto conmigo que me hizo sentir parte de la familia. Cuando me desperté por la mañana fui a la concina a tomarme un café y a ayudar a Nelcy a amasar las arepas y todos ahí estaban hablando de que Rondi, el suegro de Jairo, había ido a mariscar la noche anterior y que había matado un venado. No puedo explicar la alegría que siente Jairo cuando sabe que alguien en la comunidad tiene carne de monte pero es como si se le apareciera el cielo. Yo le empecé a preguntar a Nelcy que como habían cazado el venado, que si con flecha y Nelcy como siempre se rio de mis preguntas, que para ella obviamente son absurdas, y me respondió, que no, que había matado al venado con una escopeta. Ya me iba a poner a hacer las arepas cuando Jairo habló algo en lengua con Nelcy que no entendí y me dijo, “*no amase arepas y más bien vaya donde mi suegro por carne de venado, que Lidia la acompañe*”. Eso a pesar de ser en castellano tampoco lo entendí. Entonces le pregunté a Jairo, “*¿cómo así, voy a comprar carne donde su suegro? Y, ¿Cuánto compro? ¿Cuánto vale?*” a lo que Jairo me respondió con una carcajada y me dijo “usted ya lleva acá mucho tiempo con nosotros y tiene que comportarse como una india, vaya donde mi suegro y cuando llegue allá usted dice: *ika nawakena*”. Nelcy soltó la carcajada, yo me quedé dudando porque los sikuani siempre hacen chistes con contenido sexual y lo hacen decir a uno vulgaridades en lengua. Yo le dije a Jairo, “oiga, eso no querrá decir una grosería que luego sus suegros me sacan a flecha”. Jairo apenas se reía y me decía “*vaya india vaya*”. Así que decidí ir, lo peor que podía pasar era que dijera alguna vulgaridad en sikuani y que todos se burlaran de mí. Salí entonces de la casa de Jairo con su hija Lidia que llevaba una coquita de plástico roja sobre su cabeza. Nos fuimos por el camino que lo saca a uno a la casa de la señora Gabriela y de ahí a donde Rafico, desde ese caminito uno sigue derecho como si fuera para el colegio y ahí se encuentra a mano derecha la casa de los papás de Nelcy. Cuando llegué en la parte de afuera de la casa estaba toda la familia de Rondi y también gente de las casas cercanas. Tenían sobre un mesón de madera hecho con tablas el cuerpo del venado y lo estaban despresando con un machete entre varias personas. Algunas de las personas de alrededor tenían pedazos de carne en las manos. Cuando me vieron llegar decidí que era el momento de decir las palabras mágicas de Jairo, “*ika nawakena*” dije. Todos soltaron la carcajada. Entonces miré a Lidia que tan solo tiene cinco años y le pregunté. “*Lidia qué quiere decir ika nawakena*” y me respondió “*eso es para que le den carne*”. Y entonces les conté que Jairo me había mandado y que me había dicho que fuera allá por *wakena*. Así que me dieron un pedazo de carne de venado que pusimos en la coquita de plástico que llevaba Lidia sobre la cabeza y nos devolvimos para la casa. Y esa es la tradición del *wakena*, un cazador trae su presa, siendo un animal grande como un chigüiro, venado o una danta, la comparten con toda la comunidad. Un hombre es reconocido como buen cazador cuando a su casa asisten miembros de la comunidad solicitando un trozo de la presa [...] (Registro Diario de Campo 04/03/2004).

Hace diez años en Wacoyo aún se mantenían las relaciones de reciprocidad y por lo tanto práctica del *wakena* pero solo con animales grandes. En esa época el *wakena*, la reciprocidad y el intercambio persistían.

[...] Narran algunos de los hombres más viejos de la comunidad que “[...] *antes se podía ir de cacería a cualquier parte, por toda la mata de monte se encontraban con venados, chigüiros, dantas, pero ahora ya no hay nada* [...]”. Generalmente, cuando la gente de la comunidad

¹⁸¹ Durante mi último trabajo de campo varios de los interlocutores que la tradición del *wakena* hace parte del pasado. Es una respuesta a que muchos de los indígenas ahora son asalariados pero sobre esto voy a profundizar en la tercera y cuarta parte de la tesis.

sale a mariscar les toca pasar el río Meta hacia el Casanare, bien abajo, donde hay más cacería. Esto hace la actividad mucho más complicada ya que devolverse caminando de esas zonas tan alejadas con un chigüiro, por ejemplo, es prácticamente imposible. Algunos amarran las presas a la parrilla de la bicicleta pero definitivamente es mucho más cómodo para los que tienen moto [...] Don Jorge Macabare cuenta que cuando vivían cerca al río Meta, en el Guatal, *“el monte era por lo menos como de dos kilómetros y entonces se mataba la danta y se comía la carne”*. Dice Don Jorge que en Wacoyo y en todos los otros resguardos indígenas, *“el que mate una danta no se la come solo; tiene que invitar a toda la gente del resguardo para que participen. El chigüiro y el venado se reparten entre la familia, pero la danta sí es el único animal que se reparte entre todos. A veces se moqueaba y se pilaba la carne en un pilón de madera para poder repartirla; así fuera poquito pero para todos tenía que alcanzar”* [...] (Registro Diario de Campo 07/04/2005).

Según Marcelino Sosa (1985)

[...] Cuando una viuda no tenía familiares cercanos, entre todas las personas de la comunidad la sostenían. La viuda usaba el sistema de *waquena*, que consistía en hacerse presente (ella o un hijito) donde otra mujer tenía su conuco para que le diera yuca, o donde repartía la cacería para que le dieran su porción. Un buen guahibo debía repartir parte de su alimento, no solamente con las viudas sino también con otras personas. Por ejemplo, si una mujer hacía casabe y era suficiente, ella repartía a cada una de las familias vecinas su porción de casabe. El dar casabe a sus familiares era una demostración de que los estimaba y por tal razón tenía que compartir, aun cuando ellos ya tuvieran casabe; esto era parte de sus esfuerzos personales. Lo mismo sucedía con la cacería que traía el hombre a la casa. Pero como la mujer es quien prepara la comida, ella es quien distribuye la cacería. A cada familia se le daba su porción. Si la cacería era grande, por ejemplo un venado, el hombre despresaba el animal, y luego la mujer repartía las porciones [...] Si algún familiar vivía distante, pero oía que su pariente había traído cacería, calculaba si todavía le quedaba después de compartir con los que vivía más cerca, y si era un animal grande o varios animales o mucho pescado, esta persona iba donde tenían la cacería porque sabía que a ella también le darían su parte [...] (Sosa, 2000 [1985], pp. 30-31).

Otra de las actividades que servían para la cohesión de la comunidad era el trabajo comunitario o *unuma*. Según me explicó Benicio Errenumá, indígena sikuani originario del Vichada pero que actualmente vive en Wacoyo, el primer *unuma* lo hicieron los héroes culturales sikuani cuando tumbaron el árbol del *Kaliwirnae*¹⁸² o árbol de los alimentos. Sin embargo el mito del árbol del *Kaliwirnae* no solo explica el origen del *unuma*, también explica el origen del *wakena*, de la negociación con el “hombre blanco” y el acceso a las herramientas metálicas entre otros muchos aspectos de la vida cultural sikuani sobre los que no me detendré en esta ocasión. El mito es bastante extenso y lleno de detalles por lo que resumiré la versión que Benicio me compartió aquella noche.

[...] Básicamente la historia comienza cuando los nietos de Kutsikutsi, que es un mono de noche, se fue a buscar comida y un día descubrió al otro lado del río Orinoco el un árbol lleno de comida, el árbol del *Kaliwirnae*. Un día llegó donde sus nietos y les pidió que le sacaran los restos de comida de los dientes. De ahí sacaron restos de piña y los nietos le contaron a

¹⁸² El mito del árbol del *Kaliawiri* o *Kaliawirnae* como le dicen en Wacoyo, se repite en varios pueblos de la Orinoquía y Amazonía colombianas como también en otros pueblos de las tierras bajas latinoamericanas. Véase: Blixen, Olaf (2013). El árbol de la abundancia y el origen mítico de las plantas cultivadas en América del Sur. Archivos del Departamento de Antropología Cultural. CONICET. Ciaf Ediciones. Buenos Aires. http://www.ciafic.edu.ar/documentos/02_El_arbol_de_la_abundancia_Archivos_X_2012_pp_107_200.pdf

Tsamani, que Benicio describe como “el mayor”, “el sabio”, “el poderoso”. Fue entonces cuando se reúnen todos las personas/animales y deciden que hay que mandar a un espía que siga a Kutsikutsi. Fue entonces cuando el Picure, que Benicio describe como un “político ambicioso” se auto postula.¹⁸³ Esa noche sale Kutsikutsi y también el picure para espiarlo. Kutsikutsi se da cuenta de que el Picure lo iba siguiendo se dio cuenta, y entonces le empezó a tirar pepas y ramas podridas y gusanos diciéndole mientras tanto que eso es lo que está comiendo. El Picure, echa en un canastico que había tejido lo que le lanza Kutsikutsi y se devuelve para mostrarle a los demás lo que come el mono. Tsamani se da cuenta de que eso no era lo que le habían encontrado antes entre los dientes y entonces hacen otra asamblea¹⁸⁴. Es entonces cuando entre todos deciden enviar a la Lapa¹⁸⁵, que también es un animal nocturno. Kutsikutsi vuelve a salir esa noche por arriba de los árboles y la lapa por debajo. Mientras que *Kutsikutsi* atraviesa el Orinoco, el mar por un bejuco alto, la Lapa lo sigue bajo el agua hasta que salió al otro lado del río. Entonces la lapa llegó a los pies del árbol y encontró un montón de restos de frutas, piña, merey, chontaduro, cascaras de plátano. Mientras Kutsikutsi partía una piña, se le cayó de las manos y la agarró la Lapa quien salió corriendo y la llevó para donde estaba la demás gente. Le entregó la piña directamente a Tsamani quien después de probar la fruta, la repartió a toda su familia. Todos comieron su trozo de piña y nadie se quedó sin su parte. La repartición de la piña por parte de Tsamani, representa la práctica cultural del *wakena*, la repartición de los alimentos entre todos los miembros del grupo.

Después de eso, hicieron otra reunión y Tsamani organizó, los que se puedan ir volando que se vayan volando, los que se puedan ir por tierra, pues por tierra. Otros pasaron por un bejuco y otros por una balsa. Comieron muchas frutas y decidieron que debían tumbar el árbol. Pero para eso debían visitar a Palomeku que es el que tenía las herramientas metálicas¹⁸⁶. Según Benicio, Palomeko era un viejo que vivía en Ciudad Bolívar del lado venezolano del río Orinoco. Su abuela le había contado que las ollas metálicas y unas hachas muy duras y muy buenas que les decían “las hachas y las ollas americanas” las traían de Venezuela.

Cuando Tsamani y los demás llegan donde Palomeko después de caminar durante tres lunas, y le piden las herramientas metálicas él se niega. Benicio me explicó que es ahí cuando ellos aprenden a negociar, es decir, a intercambiar productos. Después de varios intentos se dieron cuenta de que Palomeko no les iba a dar las herramientas metálicas por las buenas y entonces idearon un plan. Fue así cuando le dieron mucho yopo, y cuando Palomeko ya

¹⁸³ Benicio me pregunta que si en las versiones del mito que to conozco también está el Picure. Yo le respondo que en las otras versiones que yo conozco del mito, Liwiani le encarga esa tarea al abuelo Lapa. Benicio me aclara que la lapa también aparece en su versión pero que antes está el fracaso del Picure.

¹⁸⁴ Me gustaría observar aquí que en la versión de Benicio del mito, el hace alusión a reuniones y asambleas, aspecto que no aparece en narraciones anteriores del mito que he escuchado o leído en textos de mitología sikuani. Como explicaré en el Capítulo III, las reuniones y asambleas se empiezan a hacer en la década de los 70. Esto muestra como Benicio ha incorporado en la narración del mito aspectos de la cotidianidad actual de su pueblo como son las asambleas y reuniones. También caracteriza al Picure como un personaje ambicioso, y lo define como un político, esto está relacionado con la inserción de los sikuani al sistema político nacional, a su participación en el sistema electoral y la transformación que ha tenido el liderazgo indígena en este contexto. Aspecto que abordo el Capítulo IV de esta tesis.

¹⁸⁵ Benicio hace énfasis en el la Lapa fue elegida por todos y ésta respondió. Haciendo alusión a como se eligen los líderes indígenas en la actualidad en asambleas. En otras versiones del mito como comenté, la Lapa es elegida directamente por Liwinai, que es uno de los “héroes culturales” sikuani.

¹⁸⁶ Según Queixalós (1988), el nombre Palomeko viene de un préstamo de la legua carib [Palemeku] que significa “hombre blanco”, por lo que en el mito estaría justificado el acceso a las herramientas metálicas a partir del contacto con éste.

estaba borracho, Tsamani se convirtió en un mosquito y se le metió por la nariz haciéndolo vomitar. Palomeko no solo vomitó las herramientas metálicas, también vomitó las enfermedades, la lluvia, las plagas y el viento. Ya con las herramientas regresaron al lugar donde estaba el árbol y es ahí, donde según Benicio se hizo el primer *unuma* o trabajo comunitario. Cuando entre todos comenzaron a tumbar el monte y a limpiar, como cuando los sikuani preparan el conuco. Entre todos tumbaron el árbol de los alimentos, lo tumbaron en unuma, esa fue la primera unión de trabajo. Al caer el árbol a la tierra se inició la marcha del tiempo y aparecieron la vida y la muerte [...] (Registro Diario de Campo 05/02/2013 basado en la Entrevista a Benicio Errenumá 04/02/2013).

Como señalaron Metzger y Morey (1983), a pesar de que la unidad básica de producción y consumo era la familia nuclear, también se establecían convenios de trabajo fuera de esta unidad; los más importantes eran el trabajo cooperativo, de intercambio y por contrato. El convenio de trabajo cooperativo *unuma* casi siempre aplicaba a la tarea de desmontar el terreno generalmente las parcelas de subsistencia, es decir el conuco para la siembra de yuca. En estos casos el anfitrión invitaba a tantos hombres como creía conveniente y podía atender con alimento, bebida y yopo. Los autores describían que no era un trabajo formalmente organizado; había frecuentes descansos y una buena cantidad de chanzas y juegos. Normalmente duraba uno a tres días, y era de naturaleza reciproca por lo que se esperaba que el anfitrión aceptara invitaciones similares de sus invitados (Metzger & Morey, 1983).

Entre los sikuani la preparación del conuco era un trabajo que le corresponde al hombre y se debe comenzar en la época de verano, más o menos en los meses de noviembre y diciembre. En palabras de Marcelino Sosa,

[...] En ese tiempo el hombre salía al monte para ver adónde iba a trabajar para su conuco. Después de haber escogido el lote, le decía a la mujer que hiciera una buena cantidad de casabe y mañoco y que recolectara plátano, tabena, batata, u otros productos agrícolas, mientras que el hombre pescaba y cazaba para alistar la carne. Después de tener todo listo, invitaba a los hombres de la comunidad para que le ayudaran en la tala de monte, y durante el día de trabajo consumían comida preparada, y la que sobraba el dueño del conuco la obsequiaba a los trabajadores, dando a cada uno su porción para que llevara a su hogar. Esta clase de trabajo de llamaba *unuma*. Así rotaba el trabajo todos los días dentro de la comunidad en los tiempos de trabajo, o sea que cada hombre hacía su *unuma* en un día diferente [...] Ya pasado un tiempo cuando los árboles se habían secado por el sol veranero, quemaban el conuco, pero para este trabajo no era necesario el *unuma*, aunque a veces lo hacían entre varias personas voluntarias. [Luego] se hacía el *unuma* entre todos, para sembrar el terreno quemado [...] en esta etapa ayudaban mujeres y niños [...] (Sosa, 2000 [1985], p. 27).

Durante los primeros años que compartí con el pueblo sikuani la reciprocidad y el trabajo comunitario seguían siendo algo común en el resguardo. En varias ocasiones fui convocada por familias de la comunidad para participar en varios *unuma*, sobre todo en el momento de la siembra que es cuando participan las mujeres y los niños. A uno le suelen avisar con un día de antelación o la noche anterior. Hay un grupo de gente que está encargado de llevar la semilla, ya sea de yuca o de maíz. Generalmente se levantaba uno temprano, antes de que

saliera el sol e iba a la casa de la persona que convocaba. Allá se encontraba uno con la otra gente que iba a colaborar. Lo invitaban a uno primero a tomarse un café y después lo invitaban a uno a desayunar generalmente un caldo con casabe o con una arepa. De ahí salíamos todos juntos hacia donde habían preparado el terreno. Algunos caminando y otros en bicicleta. Se solía trabajar toda la mañana en un ambiente bastante relajado y festivo, haciendo chistes, riéndose de los del uno y del otro. Dejaban la semilla en una sombrita para que las personas fuéramos recogiendo manojitos y se repartían la zonas de siembra. Como los niños apenas están aprendiendo a sembrar hay alguien que los vigila constantemente para saber que lo está haciendo correctamente. *“La yuca se siempre con las orejas para arriba”*. No sobra decir que la primera vez que me invitaron a mí, también fui vigilada como el resto de los niños. Cuando se dieron cuenta que había aprendido a sembrar pues ya me dieron libertad. Las veces que sembramos maíz, no se hace en el monte como la yuca sino en la vega del río. Los hombres más fuertes araban el terreno rompiendo la tierra con azadón y luego otras personas que podían ser mujeres u hombres hacían un huequito en la tierra con un palo. Detrás íbamos las personas encargadas de meter las semillas de maíz en el huequito. Para refrescarse e hidratarse durante el trabajo se llevaba un bultico de mañoco¹⁸⁷ para preparar yucuta¹⁸⁸. A la hora de almuerzo se montaba una olla con una sopa. Se compartía la comida entre todas las personas que habían participado del *unuma*. Ya en hora de la tarde y después de conversar un rato se devolvía uno a la casa a descansar.



Niñas sikuani regresando del conuco. Resguardo Wacoyo 2010

¹⁸⁷ Harina de yuca

¹⁸⁸ Harina de yuca mojada en abundante agua

Desafortunadamente, en mis últimas dos visitas al resguardo nadie convocó a hacer *unuma* por lo que me quedé con las ganas de sembrar. El único que estaba haciendo conuco en la comunidad era Pedro Durán que le había pagado a un muchacho para que le hiciera el trabajo. Cuando le pregunté sobre cómo era lo del *unuma* cuando él era más joven me comentó lo siguiente:

[...] en esa época, había un jefe que era el que mandaba todos los trabajos que se iban a hacer. El reunía a la gente y les decía “hoy vamos a hacer unuma”. Y la gente iba y trabajábamos todos, toda la gentecita junta. El que mandaba, el jefe de la casa, algo así como un cacique, ese era el pematakanukaenü. Aunque también otros jefes de casa podían llamar para hacer unuma [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Como explica Pedro Durán en su relato en cada caserío había un jefe que gestionaba la cohesión entre la familia extensa. Esta figura de autoridad era ocupada por un varón, un patriarca que era conocido como *pematakanukaenü*. Empero, siembre ha habido un debate en torno a la existencia de un jefe “guahibo”, no solo entre los antropólogos sino también, como corroboré durante mi trabajo de campo, es motivo de discusión ente los propios sikuani.

Pematakanukaenü: la cabeza

Según Wilbert (1957), a pesar de que no había una jefatura institucionalizada en la sociedad guahibo, sí era reconocido un jefe con autoridad limitada. En palabras del autor, “[...] the band usually follows a leader (túxaneni) who is usually the strongest and fittest man in the group [...]” (Wilbert, 1957, p. 90)¹⁸⁹. Su estatus era hereditario y marcado por el hecho de que podía casarse con varias mujeres. Además, su prestigio se acrecentaba si además era un chamán, que como el jefe, podía practicar la poligamia. Para Wilbert, se decía que la compañera del jefe tenía la misma autoridad que su esposo, y los hijos gozaban de un mayor estatus desde su nacimiento. Esto coincide con lo señalado por Reichel-Dolmatoff quien expuso, lo siguiente,

[...]El hombre más prominente por su experiencia y valor es aceptado como cacique, dirigiendo las actividades de la tribu en sus trabajos comunes, excursiones y migraciones. Generalmente es un hombre de edad avanzada y con familia numerosa, quien ocupa la casa más amplia, donde se reciben los forasteros y visitantes de los pueblos o tribus vecinas. Aunque acepta a veces los consejos de los ancianos, su posición corresponde a un régimen despótico voluntariamente soportado [...] (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 444)

Robert Morey (1970) y Metzger (1968) dan información más detallada sobre lo que ellos denominaron “las estructuras políticas”. Como ya señalé, la antropología política clasificó a las sociedades de tierras bajas como los sikuani como sociedades acéfalas, es decir, sociedades sin estado, fundadas en comunidades tribales, aparentemente sin poder y más

¹⁸⁹ Cita en Castellano: “[...]La banda por lo general sigue líder (túxaneni) que suele ser el hombre más fuerte y más fuerte en el grupo [...]”

igualitarias. Por esto los primeros antropólogos interpretaron que el liderazgo en los pueblos de tierras bajas era limitado. Robert Metzger (1968) afirmó en su tesis que entre los “guahibo” no existía la palabra “jefe”¹⁹⁰, pero luego matizaba diciendo que había un término de referencia que era *petúxaneni*¹⁹¹ que significaba “gran hombre”, “hombre importante”, “hombre famoso”; pero que no significaba “jefe” o “líder”. Para el autor, el término se podía aplicar a un hombre económicamente exitoso e influyente que no es el líder de la comunidad informalmente reconocido. También se podía aplicar a un hombre famoso, alguien que había logrado, por ejemplo, una gran reputación como un gran cazador o guerrero. De esta forma para el autor también surgían liderazgos estacionales.

[...] La caza en grupo se limita a los animales más grandes, que se atrapan más fácilmente con un cierto grado de cooperación. Una partida de caza siempre es informal y puede ser organizada por cualquiera; generalmente está formada por un pequeño número de parientes cercanos o amigos íntimos. El líder asume la autoridad y a menudo camina a la cabeza del grupo [...] en ocasiones el jefe de un poblado puede iniciar una cacería comunal de caimanes y babas u organizar la captura de báquiros [...] (Metzger & Morey, 1983, p. 146)

Por otra parte, Metzger (1968) señalaba que no existían insignias de su cargo ni símbolos físicos para diferenciar al *petúxaneni* de cualquier otro miembro de la comunidad. Así, para el autor entre los guahibo no existía una asignación de poder coercitivo, ni ninguna noción de obediencia a un *petúxaneni* desde una posición de poder y autoridad, ya que para el autor esta posición técnicamente no era existente. Para Metzger, esta falta de definición con respecto a la posición *per se* del *petúxaneni*, es otro ejemplo de la importancia fundamental tanto para la cognición y la estructura social del posicionamiento de un estatus egocéntrico y las relaciones diádicas que tipifican el proceso social “guahibo”. Esta ambigüedad dejaba abierta la cuestión de la relación, desde el punto de vista del sujeto, en términos de afiliación, a través del parentesco, la amistad o el compadrazgo (Metzger, 1968).

Morey (1970) coincide en la existencia del concepto de *petúxanenö*, aunque esté último lo interpreta de una forma diferente. Como describí en el apartado anterior, la reciprocidad era muy importante para los sikuani, y para Morey, el *petúxanenö*, que el autor sí considera un “jefe”¹⁹², es la figura que sobresale en el sistema de reciprocidad es decir en actividades como el *unuma* o el *wakena*. Para el autor, la organización política coincide con las relaciones de parentesco por lo que la “banda local” estaba agrupada y centrada en torno al *petúxanenö*. Sin embargo, el autor aclaraba que la autoridad y su habilidad de tener acciones políticas efectivas, dependían de y estaban adjuntas al sujeto más que al estatus que ocupaba. Consecuentemente, para Morey el jefe “se hace a sí mismo” y por lo tanto es idealmente un hombre con la cualidad de influenciar a la gente a través de la persuasión y su imposición más importante es lograr tener uniones de parentesco fuertes entre los miembros de la banda o asentamiento (Morey, 1970). De esta forma la estabilidad del grupo dependía

¹⁹⁰ Metzger usa en inglés los términos “chief” y “headman”.

¹⁹¹ Este término coincide con el aportado por Wilbert. En el Alfabeto Sikuani Unificado (1986) el término sería *petuxanenü*.

¹⁹² Morey usa el término “headman” en inglés.

de las decisiones del jefe y su función era la de mantener la armonía entre los miembros del caserío y mantener el conflicto al mínimo por lo que muchas veces pedía la opinión de los demás miembros de la comunidad antes de tomar decisiones y por lo tanto, el éxito del jefe se medía de acuerdo a la estabilidad de la comunidad (Morey, 1970).

En 1983 la Fundación la Salle de Ciencias naturales publicó un texto titulado *Los Aborígenes de Venezuela* editado por Walter Coppens y Bernarda Escalante. En este libro Metzger y Morey hicieron un recopilatorio sobre los “guahibo” en el que incorporaron los datos de campo que ambos construyeron desde 1966 hasta 1975. El texto de alguna forma incorpora lo que ambos autores tienen en común sobre el “jefe” entre los guahibo.

Los antropólogos describieron el liderazgo del jefe guahibo como carismático. Para los autores, la posición social de jefe local era el punto alrededor del cual giran todos los aspectos de responsabilidad, acción y liderazgo comunales. Pero hacían énfasis en que no había una estructura política formal. Según los autores, no había una asignación de poder coercitivo ni ninguna noción de obediencia para con el jefe informalmente reconocido. Para Metzger y Morey, las prerrogativas del jefe eran escasas y difieren poco de las de cualquier hombre próspero y famoso o de un chamán; esto sería, prestigio, respeto y generalmente practicaba la poliginia por lo que convivía con dos o más esposas (Metzger & Morey, 1974; 1983). Lo señalado por los autores no era muy diferente de lo que había descrito Wilbert en 1957.

Según Metzger y Morey las calificaciones para llegar a ser jefe eran: el éxito económico, generosidad, habilidad para imponer respeto y lealtad, don de persuasión y capacidad para imponer su voluntad por el uso juicioso de la lisonja, las amenazas, las suplicas, los sobornos, entre otros mecanismos. Para los antropólogos, las mujeres no podían optar a la posición de jefe. Metzger y Morey describen que entre las funciones de un jefe estaba la de mantener la armonía comunal, es decir, arreglar las disputas y aplacar a los que pelean para evitar conflictos abiertos. Describían que asimismo se esperaba que el jefe amonestara a las personas que tenían comportamientos antisociales. En casos extremos se podía optar por expulsar de la comunidad a la persona que había cometido la falta. Por lo tanto, el jefe actuaba como moderador o intermediario en las situaciones conflictivas. Como se prohibían los enfrentamientos cara a cara, a menudo se llamaba al jefe para ayudar a solucionar problemas individuales y dar consejo. Por otra parte, Metzger y Morey relatan que el jefe era el encargado de organizar todas las reuniones comunales de pesca, caza, trabajo, el desmonte, la quema y la siembra como también las fiestas, aunque apuntaban que su poder para iniciar y organizar era estrictamente consensual (Metzger & Morey, 1974; 1983). Según los autores,

[...] Esta estructura informal de liderazgo, unida a la inestabilidad de la comunidad, es la característica más importante del proceso social, y tiene estrecha relación con la relativa ausencia de diferenciaciones sociales en el poblado, con los patrones de relaciones altamente individuales y personales, la tradicional facilidad y libertad de movimiento, y con el énfasis que se pone en la igualdad e independencia individuales [...]” (Metzger & Morey, 1983, pp. 198-199).

Para Metzger y Morey (1983) dentro de la familia matrilocal extendida la autoridad pasaba a ser desempeñada por el yerno de mayor edad o por quien haya designado el suegro; esto es en caso de que el grupo habitacional no se fragmentara, lo cual era muy probable que sucediera tras la muerte del cabeza de familia. Según los autores entre los “guahibo”, la autoridad del jefe de familia estaba muy limitada por un patrón que reconocía la independencia y la singularidad de la familia nuclear. Por lo tanto, el jefe del grupo habitacional no tenía poder para asignar recursos y tareas, aprobar, desaprobar o sancionar físicamente las actividades de sus miembros. Idealmente, el cabeza de una familia extendida era un hombre que gozaba de un prestigio relativamente alto en la comunidad y hasta cierto punto, podía contar con el respeto que de ello pudiera derivarse. Él podía, por lo menos en teoría, controlar a sus hijas y, a través de ellas, a sus maridos. Además, controlaba algunas de las labores de sus yernos, como parte del servicio matrimonial exigido. También podía exigir de éstos una actitud de respeto hacia él, basándose en su posición de padre de la esposa (Metzger & Morey, 1983). En palabras de los autores,

[...] household authority, such of it as is authority rather than respected leadership, passes, at death of the head of the household, to either the oldest son-in-law or the best qualified and so designated by the father in law. Such authority is actually very limited in the Guahibo scheme of things; it is strongly undercut by behavior in accordance with the self-recognition of the independence and uniqueness of the nuclear family. This is not to say that such authority is an anachronism or totally without content, but only that it is strongly circumscribed [...] ¹⁹³ (Metzger, 1968, p. 56).

Si confrontamos los datos aportados por los antropólogos con los datos que los sikuani y yo hemos construido sobre la figura del jefe, nos encontramos con un cuadro bastante interesante ¹⁹⁴. Una de las primeras cosas que quise indagar era si en sikuani realmente no existía la palabra “jefe” y cuál era el significado que le daban los sikuani al término *petuxanenü*. Para los sikuani el *petuxanenü* no es un jefe, la palabra en castellano que varios de ellos usaron para definirlo fue “patrón”, por lo que el *petuxanenü* era un hombre para el que se trabajaba. Por otra parte otros de mis interlocutores me comentaron que *petuxanenü* era la forma como se le llamaba a un hombre importante en la comunidad pero que no necesariamente era jefe. Yo había estado pensando en la relación suegro/yerno que describían Morey y Metzger en la que el yerno debía trabajar para su suegro durante algún tiempo así que le pregunte a algunos de los ellos si por ejemplo cuando alguno de ellos tenía que trabajarle al suegro en el conuco que si en ese caso el suegro era *petuxanenü*, Jorge Flórez, a quien conocí cuando era un adolescente pero hoy en día es profesor bilingüe en

¹⁹³ Cita en Castellano: “[...] La autoridad del hogar, que más que autoridad es un liderazgo respetado, pasa, cuando muere el jefe de la familia, al yerno más antiguo o el mejor calificado y designado como tal por el suegro. Esa autoridad es en realidad muy limitada en el esquema guahibo de las cosas; está fuertemente socavada por el comportamiento de acuerdo con el auto- reconocimiento de la independencia y la singularidad de la familia nuclear. Esto no quiere decir que tal autoridad es un anacronismo, sino sólo que está delimitada [...]”

¹⁹⁴ Como expliqué en la introducción, durante mi último trabajo de campo en 2012 y 2013 en varias de mis conversaciones con los sikuani estuvimos discutiendo lo que habían escrito los antropólogos sobre ellos. Yo les leía algunas de las afirmaciones que los antropólogos habían hecho sobre ellos y a partir de ahí ellos me explicaban sus opiniones al respecto.

una de las escuelas del resguardo de Domo Planas me dijo que sí, que el *petuxanenü* era algo así como el patrón temporal, pero que solo entre los indios, que cuando el patrón era blanco entonces ya no era *petuxanenü*. Por otra parte Luis Enrique Flórez, el padre de Jorge y líder del Resguardo de Domo Planas, identificó al *petuxanenü* como un hombre con poder económico. De esta forma, según lo que me explicaron algunos de mis interlocutores en Wacoyo, ellos están de acuerdo con algunas de las apreciaciones echas por Metzger, con respecto a que el término *petuxanenü* significa hombre importante o patrón y no “jefe” pero no coinciden con que la palabra jefe no existe en sikuani.

Yo tampoco estaba de acuerdo con esto último ya que cuando empecé a familiarizarme con la lengua sikuani di con un Alfabeto Sikuani Unificado¹⁹⁵ y un diccionario sikuani-español editado por Francisco Queixalós (1988) a finales de la década del ochenta producto del esfuerzo de un grupo de lingüistas en compañía de algunos profesores bilingües del pueblo sikuani. Con la ayuda del diccionario empecé a reflexionar con algunos de mis interlocutores por la existencia o no de la palabra “jefe” en lengua sikuani, y eso me llevó a preocuparme por la figura del fundador.

Como mencioné antes mientras describía los sistemas de clasificación a través del ancestro común o *momowi*, expliqué este sistema de identificación se había reemplazado los ancestros fundadores de los caseríos. Morey señalaba en su tesis que el jefe generalmente coincidía con el primer habitante de un poblado “guahibo” y que por lo tanto, el procedimiento usual para que un hombre llegara a ser jefe, consistía en reunir a sus parientes, abandonar la comunidad y establecerse en un nuevo asentamiento (Morey, 1970). Generalmente cuando un hombre migraba para fundar un nuevo asentamiento, se convertía en el primer poblador y éste frecuentemente se convertía en el jefe. Los autores afirmaban que cuando las dos posiciones no coincidían, podían surgir problemas de jurisdicción (Metzger & Morey, 1974; 1983).

En varias de las conversaciones que tuve con los sikuani sobre cómo funcionaban las cosas antes de las capitanías muchos de ellos me contaron el origen de su asentamiento. Como cité, Pablo Emilio Gaitán me narró la historia de Antonio Turriego Yepes como fundador de su territorio y luego Benicio Errenumá me contó la historia de Ramón Gaitán¹⁹⁶ como fundador del asentamiento de Sunape. En sikuani si existe un concepto para referirse al jefe de la banda asentada, al fundador del pueblo y este es: *pematakanukaenü*, que en castellano significaría algo así como “hombre cabeza estable”, “el mayor de adelante”, “el que lleva la cabeza”. Según lo que conversé con Benicio Errenumá,

¹⁹⁵ Este alfabeto fue editado en Puerto Gaitán en 1986 por la organización indígena Unuma sobre la que hablaré en la Tercera Parte.

¹⁹⁶ Ya había mencionado a Ramón Gaitán en el capítulo 2 cuando me referí a la comunidad que se fundó en las inmediaciones de la misión católica de Sunape.

[...] en la época después de Tsamani¹⁹⁷ Ramón Gaitán fundó el pueblo, pero en esa época no se hablaba de capitanes sino más bien de caciques. En lengua se decía *pematakapoponaenü*¹⁹⁸. Entonces Ramón Gaitán era *pematakapoponaenü* que es como el jefe de familia, el sabio. Pero eso cambia con el tiempo y se empieza a llamar capitán que es como le llamaban los curas [...] (Entrevista a Benicio Errenumá 04/02/2013).

La versión de Rosalba Jiménez Amaya, difiere un poco de la Benicio. Rosalba describe a Ramón Gaitán como perteneciente grupo *metsamomowi*, es decir descendiente de la danta, un patriarca y fundador de pueblos. Como ya había explicado, una de las características del patriarca era el hecho de practicar la poliginia, por lo que convivía con dos o más esposas. En palabras de Rosalba,

[...] El jefe del caserío¹⁹⁹ era Ramón Gaitán. Él era uno de los descendientes de la danta. Venía de una familia que había sido exterminada por los blancos²⁰⁰, su madre era la única sobreviviente. Ramón Gaitán tenía dos esposas, ellas eran hermanas de mi padre, la menor fue su primera mujer, se llamaba Basilia y era estéril. La otra se llamaba Manuela. Le dio nueve hijos. Había también una hermana menor, Primitiva. Ramón Gaitán era muy mujeriego, vivió en realidad con las tres [...] En esa época era muy común que un hombre viviera con dos mujeres hermanas entre sí [...] (Jiménez, 2010 [1991], p. 172)

En la poliginia residía el factor de prestigio de un hombre. El poder “económico” del hombre se medía de acuerdo a la cantidad de mujeres con las que convivía ya que la mujer era percibida como un potencial económico. Según Lucena (1971), para los años 60, la poliginia se practicaba muy poco y se había reducido a los chamanes más poderosos. Sin embargo, en lo que difiere el relato de Rosalba con el de Benicio, es que mientras para el segundo, Ramón Gaitán era un cacique “natural”, según Rosalba él fue nombrado jefe por los blancos.

[...] Cuando llegaron los blancos a la zona de San Pedro de Arimena, alguno de ellos se interesó en darle prestigio a Ramón Gaitán. Quizás para conquistar mejor a los indígenas lo nombraron capitán de capitanes, o sea jefe de los indígenas de toda una región. Él subió a Bogotá a recibir el bastón de mando como jefe oficialmente nombrado de todos los indígenas de los Llanos. Eso fue bajo la presidencia de Marco Fidel Suárez²⁰¹ [...] (Jiménez, 2010 [1991], p. 173).

Eduardo Aldana por su parte señalaba que,

[...] nadie de una comunidad sabía que era un capitán, pero si el capitán era el más mayor que convivía con ellos entre la familia. O sea en esa familia había una dos tres cuatro, pero no se le llamaba capitán. En lengua se le llamaba *pematakapoponaenü*, era el mayor de todos, pero no se denominaba como una autoridad que representara ni nada de eso. Era el jefe de la familia, el más sobresaliente [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

¹⁹⁷ Tsamani es uno de los “héroes culturales” o abuelos sikuani. Perteneció al grupo de los *Tsamanimonae*, un grupo de cinco hermanos, Tsamani, Kajuyaliy, Awinei, Kaweineduawa y fumeneduawa. Tsamani es considerado el chamán ancestral.

¹⁹⁸ Según Benicio en el Vichada se dice *Pematakapoponaenü* y en el Meta *Pematakanukaenü*

¹⁹⁹ Se refiere a una zona conocida como Matanegra cerca a San Pedro de Arimena

²⁰⁰ Se refiere a que fueron víctimas de una “guahibiada”

²⁰¹ Marco Fidel Suárez fue Presidente de la República en el período comprendido entre los años 1918 y 1921. No he logrado encontrar más información sobre la visita de Ramón Gaitán a Bogotá, pero el periodo histórico que sugiere Rosalba me parece confuso.

Con Pablo Emilio profundizamos más en el asunto, yo le expliqué que yo intuía que antes existía un jefe de comunidad al que se le llamaba *pematakanukaenü* pero que después del contacto con el blanco y con las misiones eso se había transformado en lo que hoy son las capitanías. Pablo Emilio me dijo que yo podía estar en lo cierto. Sin embargo, el no comparte el concepto utilizado por Benicio (*pematakapoaponenü* o *pematakaponenü*) sino que usa *pematakanukaenü* que en sus palabras es la cabeza de la comunidad. Para Pablo el *pematakanukaenü* es el que dirige dentro de la estabilidad, en cambio el *pematakaponenü* es un guía, “el que sabe y dirige por dónde caminar”. Yo le pregunté si para el sikuani era diferente guiar y dirigir y me dijo que sí. Porque cuando una persona guía, está descubriendo y en cambio cuando dirige lo hace desde la estabilidad y que en sikuani eso se expresa con la palabra *itoroba*.

Gran parte de las personas con las que conversé en Wacoyo narran que ancestralmente el *pematakanukaenü* era el hombre más viejo de la comunidad. Era reconocido por los otros por la capacidad que tenía de convocar a la comunidad para realizar las diferentes actividades como el *unuma* o trabajo comunitario, para la reparación de tierra para cultivo, la pesca con barbasco, la marisca y la construcción de casas. La relación del *pematakanukaenü* con los demás miembros de la comunidad, que generalmente eran sus familiares, se basaba en el respeto hacia éste no sólo por ser el mayor sino por la sabiduría que lo distinguía. Antes de morir, el siguiente hombre más viejo quedaba al mando, quien generalmente era el hijo mayor. Sin embargo, dicen que el que quedaba al mando era el hijo favorito o el más capacitado para ejercer el cargo. Por ejemplo, para Pedro Durán,

[...]El cacique que en lengua se le decía pematakanukaenü tenía que cuidar y darle consejo a los demás compañeros. Que se trabajaba en unión [...] Únicamente se trabajaba unido con su jefe de la comunidad. Y trabajaba en ayuda, entre todos, en unidos, conuco, casa, cualquier trabajito que le salga en su comunidad [...] El que trabajaba en una comunidad, en esa época no nombraba todavía comunidad. Sí que eran unas casitas unas cuatro cinco casas donde vivía la familia. Eran caseríos y solamente vivía la familia. No se reunía con nadie más de otra familia no. Un padre hacia su comunidasisita, su caserío unas 4 o 5 casas. Cuando tiene 4 o 5 hijos, con la muchacha con la que se juntaba vivía ahí también. Cuando uno ya se iba a vivir con una muchacha uno vivía con el suegro mientras uno hacia su rancho. Uno hacia el rancho cerca de la casa del suegro, a la familia de la mujer. Y uno tenía que ayudarle al suegro un tiempo en brazo vuelta [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Según los sikuani las leyes del pueblo se mantenían de acuerdo a las enseñanzas que se daban a nivel familiar. Por eso el *penatakanikaenü* dirigía al pueblo haciendo cumplir las leyes que todo el pueblo aprobaba por lo que su autoridad no era coercitiva. Por esto mismo muchos patriarcas podían ser abandonados por su familia o reemplazados por algún otro hombre. De esta forma, a nivel de la hegemonía comunal sikuani las relaciones de poder están reguladas por el parentesco, y quienes ejercen el control social son todos los miembros de la sociedad. Para los sikuani hay tres mecanismos de control social. Uno es el *aura* que está asociado a la vergüenza social; el otro es el *atsoba* asociado al desprecio social y finalmente el *namatayaba* que se refiere al aislamiento voluntario, o cuando un sujeto o familia se auto destierra del caserío.

El *aura* o vergüenza en el pueblo sikuani es muy significativa. Todos los miembros del pueblo tienen la capacidad de sentir *aura*. Según me explicó una comunera,

[...] Cuando uno siente *aura*, uno siente muy feo, porque es cuando uno hizo algo malo, una maldad. Por eso, uno a los niños desde que son pequeños uno les enseña. Que si hacen algo malo pues entonces van a sentir *aura*. Por eso uno como mamá tiene que mandar con el ejemplo, porque si uno hace cosas malas pues no tiene autoridad moral para decirles a los demás que sientan vergüenza [...] (Entrevista a mujer comunera 08/04/2007).

El *aura* y el *atsoba* están conectados. El *aura* estaría asociada a la vergüenza que siente la persona al saber que ha hecho algo indebido y por lo tanto se auto reprime; y el *atsoba* está relacionado con que toda la comunidad está enterada de la falta de esa persona por lo que la represión es grupal. Uno de los ejemplos que registré en mi diario de campo es el siguiente:

[...] el día de ayer estábamos conversando con un grupo de mujeres mientras lavábamos en el caño. Según ellas, las hijas de uno de los hombres de la comunidad eran unas ladronas. Que se habían metido a la casa de alguien a robar ropa. Una de las mujeres decía que esas niñas eran muy malas porque no sentían vergüenza *aura*. Yo les pregunté que si había algún tipo de castigo para la gente que robaba y me explicaron que el castigo era que toda la comunidad ya sabía que eran ladronas y entonces ya nadie las quería cerquita de la casa. En ese caso es *atsoba*, que tiene que ver con el desprecio y el rechazo de toda la comunidad hacia la persona. Una de las mujeres me explicó que cuando por ejemplo, uno le dice a uno de los hijos que haga un mandado y el niño no lo hace pues que el papá o la mamá le dicen ¿no le da vergüenza? ¿No siente *aura*? Pero cuando el resto de la comunidad se entera de que es un perezoso entonces es *atsoba* [...] (Registro Diario de Campo 23/12/2006).

Uno de los casos en que los sikuani podían sentir *aura* y ser sometidos al *atsoba* por el resto de la comunidad era cuando no cumplía con el *unuma* o el *wakena*. Por ejemplo, si un cazador llegaba a su casa con carne y no hacía *wakena*, era acusado de mezquino en sikuani *asiwa*. Lo mismo ocurría con el *unuma*, si una persona era convocada y no participaba era reprimida socialmente. El mecanismo más fuerte de control social entre los sikuani es sin lugar a dudas el chisme. Porque es a través del chisme que se ejerce el *atsoba*, y que la persona siente *aura*. Metzger describió en 1968 que el chisme en la cultura “guahibo” era el deporte nacional. En sus palabras,

[...] Gossip is the ‘national’ sport in Guahibo culture, and is universally indulged in. Furthermore, there do not appear to be any niceties of protocol restricting viciousness. As regards marital dissensions, this threat is very real. For example, a husband knows that it is his wife’s prerogative to call him down for his mistakes and to belittle him in public—although it is generally understood that this is a ploy to get her own way regarding some matter such as pressuring him to go hunting or fishing or to make him buy some necessary article of household or personal use. Conversely, she can be deeply humiliated if he refuses to eat her food, making it a matter of public awareness by asking for food from a neighbor; or by the application of a judicious thrashing [...] ²⁰² (Metzger, 1968, p. 66).

²⁰² Cita en Castellano: [...] El chisme es el deporte "nacional" en la cultura guahibo, y es universalmente consentido. Por otra parte, no parece haber ningún protocolo que restrinja las malas intenciones. En cuanto a las discrepancias matrimoniales, el chisme es una amenaza real. Por ejemplo, un marido sabe que su esposa tiene el privilegio de ventilar sus errores menospreciarle en público, aunque en general se entiende que se trata de una estrategia para salirse con la suya y presionarlo para ir la caza o la pesca o para hacerle comprar algún artículo necesario del hogar o para uso personal. Por el contrario, ella puede ser profundamente

A lo que Metzger se refiere es que, en ocasiones, los conflictos que suelen surgir a nivel de la unidad familiar terminan siendo juzgados por el conjunto de la sociedad por el papel que juega el chisme para que el *atsoba* o desprecio social sea ejercido. Entre los sikuani todo es castigado través del *atsoba*, la pereza, la infidelidad, la mezquindad, la violencia de género, el robo, casi todo. Sin embargo, en ocasiones se ejerce un castigo más fuerte que es el *namatayaba*, que se refiere al aislamiento voluntario o destierro. En ocasiones cuando un miembro del caserío comete alguna falta, el desprecio social es tal que este decide irse. Puede fundar un nuevo caserío en otra parte o pedirle al *pematakanukaenü* de algún otro caserío si puede vivir allí. En ocasiones la persona puede irse sola y llevarse a toda su unidad familiar, eso depende de las razones por las que la persona se está desterrando.

En Wacoyo, actualmente viven familias que son originarias de otros caseríos, algunos manifestaron que han migrado por razones de trabajo, por buscar nuevas oportunidades, pero detrás de cada historia de migración siempre hay una historia previa de un conflicto que tuvieron en su anterior caserío. Hay una historia de vergüenza, de *aura* que muchos y muchas no están dispuestos a compartir porque es un sentimiento muy fuerte. Indagando un poco sobre el *namatayaba*, algunos de mis interlocutores manifestaban que a veces era mejor irse para evitar la “guerra” entre personas. Pero esto está muy asociado a la posibilidad de venganza que en sikuani se dice *manasima* y a lo que los sikuani juegan por fuera del mundo terrenal y pertenece al mundo sobrenatural.

A continuación explicaré como se configura este aspecto de la vida social en el pueblo sikuani, dando lugar a otra figura de autoridad diferente al *pematakanukaenü* que es el *penajorobinü* o médico tradicional.

En los trabajos citados sobre los sikuani (Reichel-Dolmatoff, 1944; Kirchhoff, 1948; Morey, 1970; Metzger, 1968), lo político se interpreta como independiente de lo mágico-religioso, aunque en algunos caso si se hace énfasis en la importancia de la magia chamánica o brujería como forma de control social, ni tampoco en el caso de los misioneros, la religión como mecanismo de dominación política. Georges Balandier²⁰³ señalaba en su texto

humillada si el marido se niega a comer su comida, quien lo hace público pidiéndole comida a un vecino o tirando la comida [...].”

²⁰³ Balandier es posiblemente el autor menos sistemático en lo referente a una propuesta teórica sobre la identificación y dilucidación de lo político si se compara con las propuestas teóricas de R. Cohen, Swartz, Turner y Tuden. En el trabajo *Anthropologie politique* (1967), Balandier sugiere que la antropología política sigue delimitando de forma imprecisa lo que él denomina el «campo político». Por lo tanto el autor plantea las nociones de poder, coerción y legitimidad como elementos para completar algunas perspectivas de la antropología política. Para Balandier, el poder estaba reconocido en toda sociedad humana y al servicio de una estructura social que no podía mantenerse por la única intervención de la costumbre y por lo tanto el poder tenía como función, defender a la sociedad contra sus propias debilidades. El autor definía el poder como el resultado de la necesidad que tenía la sociedad de luchar contra la entropía por lo que el poder político limitaba en su seno la competencia de los individuos y los grupos (Balandier, 1969 [1967]). Pero, agregaba Balandier, que la defensa de la sociedad por medio del poder, no se limitaba a la coerción; el poder por lo tanto obedecía a las necesidades internas de cada sociedad pero a su vez, el poder, necesario para mantener el

Anthropologie politique (1967) que lo político siempre estaba cargado de sacralidad²⁰⁴ (Balandier, 1969 [1967], p. 47). En cuanto a la «sacralidad» como atributo del poder, para el autor, la relación del poder con la sociedad es una relación cargada esencialmente de sacralidad, ya que toda sociedad asocia el orden que le es propio a un orden que la rebasa, ampliándose hasta el cosmos. Luego, el poder se haya sacralizado porque toda sociedad subraya su voluntad de eternidad y teme el retorno al caos como realización de su propia muerte (Balandier, 1969 [1967])²⁰⁵.

En último lugar aparece la «ambigüedad». Para Balandier el poder es ambiguo porque al mismo tiempo es aceptado – como garantía del orden y la seguridad-, venerado – debido a sus implicaciones sagradas-, e impugnado - porque justifica y mantiene la desigualdad- (Balandier, 1969 [1967]).

En palabras de Balandier,

[...] Los soberanos son los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses. La comunidad de atributos del poder y de lo sagrado revela el vínculo que existió siempre entre ellos y que la historia ha distendido aunque sin romperlo nunca [...] la sacralidad del poder se afirma igualmente en la relación que une el sujeto al soberano: una veneración o una sumisión total que la razón no justifica, un temor que la desobediencia que tiene carácter de una transgresión sacrílega [...] (Balandier, 1969 [1967], p. 115)

Coincido con Lewellen (2003) en que las afirmaciones de Balandier tal vez no sean del todo acertadas, ya que considera difícil correlacionar el papel que la religión desempeña en la política como las religiones particulares, como la chamanística o la sacerdotal (Lewellen, 2003). Para el autor, el papel de la religión y lo sobrenatural en su apoyo a un régimen político particular, se puede manifestar en principio de las siguientes maneras: por ejemplo, en el caso de las teocracias, el gobierno puede reposar directamente en la religión; en otros casos, la religión puede utilizarse para legitimar a la élite en el poder; y finalmente, la religión puede proporcionar estructuras subyacentes, creencias y tradiciones para ser manipuladas por cuantos aspiran al poder (Lewellen, 2003).

En el caso del pueblo sikuani nos encontramos con sistemas mixtos y no en todos los resguardos y comunidades funciona de la misma manera. Ya habíamos explicado que en cada caserío existía una cabeza visible que era el *pematakanukaenü*, pero que luego

“orden” interno, también cobra forma y se refuerza bajo la presión de los peligros exteriores, ya sean reales o supuestos (Balandier, 1969 [1967]).

²⁰⁴ Para el antropólogo francés, la «dismetría», la «sacralidad» y la «ambigüedad» eran algunos de los atributos del poder. Con respecto a la «dismetría», el autor sugería que ésta estaba presente en todas las relaciones sociales y que por lo tanto el poder se reforzaba con la acentuación de las desigualdades. De esta forma, no había sociedad sin poder político y por lo tanto no había poderes sin jerarquía y sin relaciones desiguales entre los individuos y los grupos sociales. Así, la antropología política tenía la tarea de mostrar las formas específicas que asumen el poder y las desigualdades sobre las cuales se apoya en el marco de las sociedades no occidentales (Balandier, 1969 [1967]).

²⁰⁵ El capítulo sobre Religión y Poder, en *Anthropologie politique* (1967), Balandier señala que el culto a los ancestros, los rituales y mitos, la religión, la magia, entre otros; son estrategias a las que recurre el poder para legitimar su papel o para la competencia en el plano político (Balandier, 1969 [1967]).

emergen nuevas autoridades como los maestros indígenas bilingües que regresan de los internados católicos y también los “ancianos” y pastores evangélicos indígenas formados por la Misión Nuevas Tribus y el Instituto Lingüístico de Verano. Por otra parte, nos falta incluir otro sujeto en el escenario que es el médico tradicional o *penajorobinü*, en lengua sikuani.

Determino que el sistema es mixto porque según las etnografías, los textos de los curas y misioneros evangélicos y los relatos de los propios sikuani no hay un modelo único. Por lo tanto la hegemonía comunal, es decir, las relaciones políticas comunales varían de una comunidad a otra. Como describí, en el pueblo sikuani la unidad de la comunidad estaba basada en las relaciones de parentesco que recibían su legitimidad de la autoridad del patriarca o *penajorobinü*. Así, los conflictos y las jerarquías de género se reordenan en el campo del parentesco y la autoridad generacional. Por lo tanto, como argumenta Mallon (2003 [1995]), alcanzar consensos comunales significa construir hegemonía comunal.

Las jerarquías y reglas de parentesco también están en constante cuestionamiento, legitimación y redefinición por lo que una multiplicidad de fuerzas se debaten y articulan políticamente a través de prácticas de inclusión o exclusión de ese entorno comunal. De esta manera, como sugiere Mallon (2003 [1995]), la comunidad como concepto político, es el resultado hegemónico de un proceso anterior, un ciclo previo de lucha. Es el producto de conflictos entre una serie de posibles proyectos comunales. Por lo tanto, la hegemonía como fin puede variar de acuerdo a cada comunidad, dependiendo de los actores que se presenten, las fuerzas que entran en colisión. En algunas comunidades por ejemplo el *pematakanukaenü* y el *penajorobinü* podían ser la misma persona, mientras que en otras, varias esferas de poder estaban relativamente apartadas. Sin embargo, para poder explicar esto de una forma más detallada, me gustaría hacer un paréntesis para introducir al *penajorobinü* o médico tradicional sikuani, denominado por la antropología como chamán.

Penajorobinü: el médico tradicional sikuani

Autores como Reichel-Dolmatoff (1944; 1978), Metzger (1968), Lucena Salmoral (1970-1971), Morey (1970), Morey (1975), dedicaron una parte importante de sus monografías al aspecto chamánico entre los sikuani²⁰⁶. El chamanismo en general y el chamanismo entre los

²⁰⁶ Uno de los textos más ricos en datos etnográficos sobre este aspecto de la vida sikuani es el texto de Manuel Lucena Salmoral titulado “Notas sobre la magia de los Guahibo”, publicado por la Revista Colombiana de Antropología en 1971. El texto es una síntesis de datos etnográficos contruidos a partir de un trabajo de campo realizado entre 1964 y 1965 en la comisaría del Vichada, hoy departamento. Según expone Lucena Salmoral en su texto, casi todos los datos son de 1965 cuando el investigador fue enviado por el Instituto Colombiano de Antropología. En 1964 el autor hizo un primer acercamiento en el que además tuvo la compañía de algunos estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, visitando poblados sikuani ribereños situados en ambas márgenes del Río Vichada entre Cumaribo y Curucagua. A diferencia de esta primera fase de campo, en 1965 Lucena Salmoral trabajó en poblados sabaneros situados a ambos lados de la carretera que comunicaba El Porvenir y Cumaribo; como también otros núcleos de vivienda próximos al caño Guacamayas y al Río Tuparro. Las notas de campo fueron recogidas en terreno, preguntando directamente a los médicos tradicionales con la ayuda de un médico tradicional indígena bilingüe llamado Manuel Bonilla quien ayudó al antropólogo como traductor en varias de las entrevistas. El

sikuani se han pensado desde diferentes perspectivas. Pero, hay unos puntos en común: la concepción dualista del mundo y la persona en las sociedades de tradición oral; un tipo de comunicación entre dos mundos; y la función socialmente reconocida del chamán (Perrin, 1995).

En las sociedades de tradición oral hay una visión dualista del mundo; es decir que existe «este mundo» y el «mundo otro»; como el autor se refiere al mundo de los espíritus. Éste, es “[...] una proyección fantástica de este mundo, una representación de la naturaleza y del grupo social [...]” (Perrin, 1995, p. 4). Plantea que en las sociedades chamánicas el «mundo otro» es el que da orden al mundo de los hombres y que a su vez se encuentra en el origen de todo acontecimiento. De esta forma usa la metáfora de que los seres del «mundo otro», “[...] se conducen como cazadores de hombres, los cuales destruyen los animales para nutrirse y [...] actúan como predadores frente a la naturaleza quien, en realidad es dominada y controlada por el mundo otro [...]” (Perrin, 1995, p. 4). “Al obedecer a esta lógica, las sociedades suponen que es posible una comunicación entre este mundo y el otro, el cual se comunica indirectamente con el primero por medio de lenguajes especiales” (Perrin, 1995, p. 6). “El chamán es una persona socialmente reconocida. Se pone en un estado de receptividad al mundo otro cuando se lo pide” (Perrin, 1995, p. 8).

Por esta razón, para entender el campo de acción política del *penajorobinü*, el chamán sikuani, es importante presentar una breve descripción de la concepción sikuani del mundo y también tener en cuenta los mitos que sustentan esta clasificación. *Penajorobinü* quiere decir, “el que sopla”. Durante mi trabajo de campo entre febrero y abril de 2005 compartí algunos momentos con varios *penajorobinü*, conversé en varias ocasiones con el abuelo Fermín, más conocido como “Piloto” quien falleció al poco tiempo, con el abuelo José Antonio Yepes que para entonces tenía 85 años y también con el médico Vicente. Luego durante el viaje que hice al Vichada me hizo compañía un *penajorobinü* al que yo le decía Don Honorio pero la gente de la región le conocía como “aló”. En una conversación que tuvimos una madrugada al calor de un tinto, Don Honorio me explicó su concepción del cosmos y así lo registré en mi diario de campo,

[...] El otro día Honorio me estaba diciendo que en el universo había 15 mil planetas. Y que uno a través de los sueños podría viajar a los otros planetas. Decía que cuando uno se muere llegaba al cielo y luego se convertía de nuevo en un bebé. Algo así como si uno tuviera

autor propone algunas observaciones de carácter general “[...] para los que quieran hacer cambios culturales en la zona [...] con el propósito de ayudar a los funcionarios del departamento de Asuntos Indígenas que confrontan esta problemática, raíz de los últimos acontecimientos de violencia ocurridos entre los guahibo [...]” (Lucena Salmoral, 1970-1971). Se refiere a la Masacre de la Rubiera y la Masacre de Planas, acontecimientos a los que me referiré más adelante en el texto. Por otra parte, el autor aclara en esta publicación que sus notas son inconclusas pero que: “[...] dado que los guahibo es uno de esos grupos indígenas más amenazados de desaparición cultural, y aún biológica, y que su territorio tiene un interés primario en la nueva política de colonización, decidí a ordenar estos materiales y a publicarlos a modo de notas, en la confianza de que puedan servir para quienes intentan introducir cambios planificados en esta región del país. Con ella se pretende dar algún conocimiento sobre el mundo espiritual de un grupo indígena del llano, del que apenas existe bibliografía reciente en español [...]” (Lucena Salmoral, 1970-1971).

muchas vidas pero igual fuera al cielo. Decía que en mi próxima vida yo iba a ser niño, que porque los sexos se intercambiaban. La verdad es que a veces no entiendo nada de lo que Honorio me dice, entre su trance del kapi y el yopo y la mezcla entre el castellano y el sikuani. Tengo que concentrarme mucho. Honorio como médico tradicional se la pasa sorbiendo yopo y mascando capi todo el tiempo y como pueden hacer magia, habla con árboles y con las nubes, Honorio mueve su maraca, canta y se comunica con el más allá. Para los que lo observamos es como si se fuera por un momento de este mundo pero su cuerpo permaneciera sobre la tierra. Cuando Don Honorio va a curar a alguien dice que “llama por teléfono” a su mamá, que llama a los ancestros ¿Dónde están los ancestros?, le pregunté. “Son las estrellas” me dijo. Y luego me empezó a explicar que para los sikuani hay tres mundos y comenzó a dibujarlos con un palito sobre el suelo de tierra de la casa en la que nos estábamos hospedando. Según lo narrado por Honorio, el cosmos está dividido en el mundo terrestre, que tiene un color parecido al de las esmeraldas, luego hay otro mundo que es el subterráneo o “el de abajo” que es oscuro como una cueva y finalmente está el mundo celeste o “el de arriba” en el que todo es luz. En el mundo terrestre es donde están todos los seres vivos, entre ellos la gente o *hiwi*. Todos en ese mundo son mortales. Luego en el mundo subterráneo viven los seres inmortales, seres invisibles que viven debajo de la tierra y del agua los *ainawi*²⁰⁷. Finalmente está el mundo “de arriba”, Don Honorio dice que ese está dividido en 4 partes. En una de las partes viven los dioses creadores como Tsamani, en otra están los espíritus de los buenos muertos, hay otro espacio para las aves, y finalmente hay un espacio donde vive el señor Rayo [...] (Registro Diario de Campo 01/05/2005).

Ilustración 1: El Cosmos



²⁰⁷ Los *ainawis* son seres subterráneos que habitan en montes, ríos, arroyos, lagunas entre otros y que tienen poder maléfico. Por esto pueden enfermar y matar a la gente sikuani chupándole la energía vital.

El chamán es un especialista que a su vez representa una técnica o un conjunto de técnicas (Páramo, 2004, p.49). Para legitimarse, el chamán necesita acogerse a un conjunto de reglas, "[...] esas reglas de las cuales no nos podemos salir son, en últimas, lo que llamamos mitos. Porque son los mitos los que suministran las premisas fundamentales de las culturas [...]" (Páramo, 2004, p. 53). El chamán se justifica en el mito porque "[...] el mito nos suministra los antecedentes de todo lo real; si algo tiene sentido es porque hay una expectativa de sentido que resulta del mito [...] si hay chamán es porque hay un mito del chamán [...]" (Páramo, 2004, p. 66). Un día mientras nos tomábamos una taza de café, Elsa Estada me explicó que el dios *Kuwei* fue quien creó el mundo y a la gente a través de sus pensamientos, le dio el fuego a la gente y además es el jefe de los "héroes culturales" sikuani. Otros "héroes culturales" o abuelos son los *Tsamanimonae*, un grupo de cinco hermanos, Tsamani, Kajuyali, Awinei, Kaweineduawa y fumeneduawa. Tsamani, que era el hermano mayor de los *Tsamanimonae* y quien le da el nombre a esta familia, era el *pematakanukaenü*. Sin embargo, según dice el mito, para que Tsamani pudiera ser *pematakanukaenü* también debía ser *penajorobinü*. Por esta razón Tsamani es el chamán ancestral. Según me explicó Pedro Durán "[...] *El chamán, es un sabio, viene de Txamani que es el que reunía a la gente a bailar y sorbía yopo, pero no para curar. Solo para salir de esta tierra y subir al cielo. Luego está el penajorobinü de esta tierra que es gente, ese si cura [...]*" (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13). Aunque según el mito el *pematakanukaenü* y el *penajorobinü* deben ser la misma persona, en el mundo terrenal esto no ocurre necesariamente. Benicio Errenumá me explicaba una noche que antiguamente eso variaba de acuerdo a cada caserío. En algunos casos el *pematakanukaenü* era el mismo *penajorobinü* pero que en otros no (Registro Diario de Campo 01/02/2013).

Ya en 1944 Reichel-Dolmatoff había descrito lo siguiente:

[...]Después del jefe de la tribu, el puesto más importante es el del shamán. Así como el cacique dirige la vida diaria de la comunidad, el shamán es el dirigente espiritual del pueblo. Médico y sacerdote al mismo tiempo, su influencia sobre cada individuo y cada familia es grande e interfiere a veces en las funciones del cacique. En este caso, la fe ciega que ve en el shamán el intermediario con su mundo mágico, decide siempre en su favor. Estimado pero temido por hombres, mujeres y niños, el shamán toma parte en todas las actividades diarias al lado de los demás, desempeñando su papel de curandero o conjurador únicamente durante los ritos prescritos. Las familias del cacique y del shamán no ocupan ninguna posición especial. Por no ser su oficio hereditario, los hijos y parientes se ocupan de las actividades cotidianas en el río y en el campo, teniendo los mismos derechos y deberes hacia la familia y la comunidad, como todos los demás [...] (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 444).

Como ya había mencionado, para Wilbert (1957), el pueblo generalmente seguía a un líder quien era el hombre más fuerte y próspero del grupo. Además de sus cualidades personales, su autoridad descansaba en gran parte sobre el prestigio que lograba a través su poder chamánico. Por otra parte, según Morey algunos de sus "informantes" le comentaron que en los pueblos nómadas el jefe y el chamán eran casi siempre la misma persona. Por lo que en este caso su poder estaría atado a sus conocimientos sobre lo sobrenatural (Morey, 1970). Según Lucena, los chamanes eran de edad madura o avanzada y de un alto status económico

y social. Solían tener una casa grande, también varios conucos y convivía con varias mujeres. Por eso tenían un mayor número de hijos. Alrededor de la casa del chamán se encontraban otras casas de sus parientes – hijas casadas por lo general (Lucena Salmoral, 1971). Para Metzger y Morey, el chamán sikuani es ante todo un curandero con el poder o la habilidad de influir en los seres sobrenaturales, sobre todo para curar la enfermedad (Metzger & Morey, 1983). A diferencia de Reichel-Dolmatoff, Wilbert, Morey y Metzger, quienes identificaban las artes chamánicas como una actividad únicamente masculina, Lucena señalaba que la magia también podía ser practicada por mujeres, también asevera que en el pasado es posible que hubiera más mujeres chamanes que en 1965 cuando hizo su trabajo de campo. En sus notas de campo Lucena describe a María, una mujer chamana que vivía en el rincón de Guacamayas. Me gustaría rescatar esta información porque posiblemente es una de las pocas historias que he encontrado sobre mujeres chaman entre los sikuani. La historia comienza cuando al antropólogo se le inflama una de sus piernas por la picadura de varios zancudos y pide que lo vea un chamán. Es cuando la gente de la comunidad le recomienda los servicios de María quien tenía fama en toda la región por sus buenas curaciones. Lucena relata lo siguiente:

[...] Llegué al Rincón de Guacamayas, un pequeño núcleo habitacional formado por cuatro casas, como a las 11 de la mañana de día 15 de enero de 1965. María no estaba, pues se encontraba en el konuko, tumbando monte. La mandé llamar con un niño y se presentó como a los veinte minutos. Era una mujer de unos cincuenta años, estatura mediana y un rostro muy mongólico. Después supe que procedía del Tomo y que había estado casada durante muchos años con un famoso chamán Guahibo.

Le mostré a María mi pierna y le rogué que me curara, prometiendo regalarle alguna cosa a cambio. La mujer me dijo entonces que sabía que yo iba a ir a su casa aquella mañana, y que me estaba esperando. Después de que aquel golpe de efecto, me pidió un cigarrillo, le dio algunas chupadas en silencio y me dijo que le mostrara lo que le iba a regalar. Saqué varias cosas y se quedó con un collar de cuentas rojas y un paquete de cigarrillos. Entonces me pidió que me acostara en un chinchorro y descubriera la parte que me dolía.

María desapareció en el cuarto contiguo y volvió a los pocos minutos con la cara pintada de achiote y los ojos enrojecidos. Le pregunté si había tomado “yopo” y me contestó que sí. Rogué que si volvía a hacerlo en presencia mía y accedió. Sacó polvo de “yopo” de un frasco de vidrio y lo colocó en la palma de su mano izquierda. Luego manejando el “ciripo” con la derecha inspiró el polvo por las narices inmediatamente se le congestionó el rostro. Tosió, escupió y se restregó los ojos enrojecidos con la mano. Después volvió a repetir la toma, siempre de pie. Se aproximó entonces a mi izquierda, puso sus manos sobre la parte hinchada y comenzó a aspirar [...] (Lucena Salmoral, 1971, pp. 147-148)

A pesar de esta experiencia, Lucena describió al *penajorobinü* en 1965 como un varón que llevaba la vestimenta de los llaneros; camisa, pantalón, a veces sombrero. Lo que si los distinguía es la pintura con “achiote” en la cara para ahuyentar a los malos espíritus. El autor describió que el chamán no llevaba distinciones especiales al menos de que fuera a ejercer su oficio. En ese caso usaba una serie de adornos junto con su instrumental mágico. Los

elementos eran los siguientes: frascos de vidrio donde se guarda el yopo y el kapi²⁰⁸, la maraca que sirve para marcar el ritmo y el “ciripo” un objeto hecho con huesos de garza en forma de Y que sirve para inhalar el yopo. Lucena (1971) resalta que durante su trabajo de campo no pudo encontrar los recipientes antiguos descritos por Reichel-Dolmatoff. Según este último, los chamanes “guahibo” cargaban una diadema hecha con uñas de jaguar y bolsas de cuero de jaguar además de pintarse la cara con puntos negros que imitaban la piel del animal (Reichel-Dolmatoff, 1978 [1975]). Lucena, observaba que el “pate” que es donde los chamanes ponen el yopo para efectuar la inhalación estaba desapareciendo y que era más usual que los médicos pusieran el yopo en la palma de la mano izquierda. Otros de los elementos utilizados por el médico eran los collares. La mayoría de las veces estaban hechos con dientes de animales como tigre caimán y jabalí y también con semillas de monte como la pepa de kumare. Los dientes tienen carácter de fetiche, como el colmillo de tigre que por ejemplo sirve de protector contra la picadura de serpiente. Los hilos donde se enhebran los dientes y las semillas suelen ser de varios colores como amarillo, verde o rojo. Las coronas suelen hacerse a base de cestería en fibra de kumare o moriche y en ella se insertan plumas de guacamayas y de pikuda. La piel de tigre sirve para curar. El autor señalaba que antiguamente los chamanes se vestían siempre con las pieles de tigre pero que para los años 60 esto había entrado en desuso (Lucena Salmoral, 1971).

En los últimos años, la estética del *penajorobinü* no ha cambiado mucho. Por ejemplo cargaba un pequeño maletín con rallas de colores donde llevaba su maraca, unos cigarrillos piel roja, una barra de jabón rey y ya. Lleva también una cachucha para protegerse del sol y un frasquito blanco de plástico donde cargaba el yopo y el capi lo tenía en el bolsillo de la camisa envuelto en un papel periódico. Los otros *penajorobinü* de conocí también vestían como llaneros. Solo usaban la pintura en la cara cuando asistían a eventos, reuniones o asambleas o en el caso de curar enfermos para protegerse de los *dowajti* y otros espíritus. Hay varios tipos de pintura facial y como me explicó el *penajorobinü* Mario Subare, cada pintura, cada símbolo sirve para protegerse de un “mal” específico. Los collares casi siempre los llevaban puestos pero no todos, ya que algunos podían enfermar a los niños que vivían en la casa.

Durante mi último trabajo de campo quise que mis interlocutores sikuani me enseñaran y por lo tanto me ayudaran a entender la relación entre el *pematakanukaenü* y el *penajorobinü* y sobre todo que me contaran cómo funcionaba esta “división de poderes” en la época de la llegada de los primeros antropólogos y de las misiones evangélicas. Pedro Durán me expuso lo siguiente cuando le pregunté cómo funcionaban las cosas cuando él era un niño:

[...] En esa época había varios médicos por la región. A veces había un solo médico en la región, por eso a veces cuando la gente se enferma tiene que viajar así sea un día para poder

²⁰⁸ El yopo y el caapi son los elementos utilizados por el médico sikuani para comunicarse con el mundo sobrenatural. Profundizo sobre esto más adelante en el texto. El yopo es un polvo color marrón que se inhala y el capi es la corteza de un bejuco que se masca.

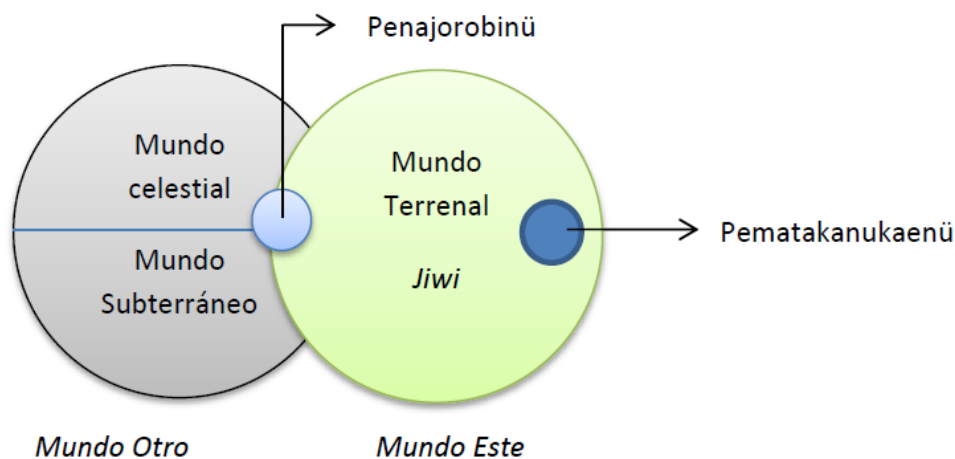
conseguir ese médico o que el médico se vaya a donde está el paciente para que lo cure. El cacique era aparato del médico. Porque el cacique es el que maneja el pueblo, es el que maneja la región. El cacique o capitán eso es aparente del médico. El *penajorobinü* y el *kapitania* eran cosas aparte [...] El que llevaba la corona de plumas no era el chamán sino el cacique porque es la corona de un rey, porque es el que maneja su pueblo, su comunidad es un rey del pueblo. La gente blanca cuando ve a alguien con una corona de plumas piensa, “ah ese es el chamán el que alienta a la gente” pero no, esa gentecita está muy equivocada (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Pablo Emilio coincide en que en el pasado algunos *pematakanukaenü* podrían ser el mismo *penajorobinü* o no. Para él, todo es una cuestión de cómo se maneja el poder que el nombra en lengua sikuani como *nayeiba*. En palabras de Pablo Emilio,

[...] El poder puede clasificarse desde muchos ángulos. El poder es *nayeiba*. Es que yo soy peligroso, hombre fuerte, nombrado, respetado. Obligatoria mente quiere decir hombre respetado. El *pematakanukaenü* tiene formas de *nayeiba* por lo que *nayeiba* es una cualidad. En cambio el *penajorobinü* o medico tradicional también tiene *nayeiba* pero en su medio, no en el medio de *pematakunakaenü*. Ambos tienen *nayeiba*, ambos tienen poder. Así que tenemos un jefe terrenal físico, corporal que el *pematakanukaenü* y luego el jefe del más allá el de la parte espiritual que es el *penajorobinü* [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

En ese momento le mostré a Pablo Emilio un dibujo que tenía en mi diario de campo de cómo yo me imaginaba la diferencia de poderes entre el *pematakanukaenü* y el *penajorobinü* y me comentó que el diagrama le parecía acertado.

Ilustración 2: Pematakanukaenü y Penajorobinü²⁰⁹



Según mis registros de campo²¹⁰, entre los sikuani el *penajorobinü* se considera un hombre sabio y se presenta como el intermediario entre el «mundo otro» al que pertenecen el

²⁰⁹ Reproducción de dibujo (Registro Diario de Campo 30/12/2012)

²¹⁰ Durante mi estancia etnográfica entre los meses de febrero y abril de 2005 en el resguardo Wacoyo, también estaba realizando trabajo de campo Nicolay Vargas, uno de mis compañeros de la universidad. Algunas de las entrevistas fueron realizadas de forma conjunta por lo que algunos de los relatos que cito en

mundo celeste y el mundo subterráneo y el «mundo este», que correspondería al mundo terrenal. Eso lo hace diferente y poderoso pues tiene la capacidad de persuadir y llegar a controlar a los seres del “mundo otro”. Según el abuelo José Antonio, en este existe un solo dios que se convierte en diferentes personas, en sus palabras es así: “[...] *Como quien dice en castellano padre celestial, padre eterno, padre supremo y padre salvador [...]*”. Éste último, el padre salvador reviste de especial importancia porque es *Tsamani*, el sabio y a quien los chamanes deben su poder. Tal como *Tsamani*, los chamanes son hombres sabios. Para el abuelo José Antonio “[...] *un hombre que no sabe no puede ser chamán [...]*”; adicionalmente, los chamanes tienen capacidades que los hacen diferentes de los rezanderos y los curanderos, es decir, deben poseer fuerza interna e integridad (Entrevista a José Antonio Yepes 20/05/2005 citada en Vargas, 2005).

Además de la noción del cosmos y el origen mítico, para entender el poder del *penajorobinü* es importante tener en cuenta la escatología entre los sikuani. Para este pueblo, cada persona tiene dos almas, Reichel-Dolmatoff (1944), Metzger (1968), Lucena Salmoral (1970-1971), Morey (1970) y Morey (1975) coincidieron en esto. Por ejemplo, Reichel-Dolmatoff (1944) describió que los “guahibo” reconocían dos potenciales opuestos, el uno del bien y el otro, que se manifiesta en muchas formas distintas, del mal. Según el autor, el primero era invisible y benévolo, pues nunca ejercía castigos ni perjudicaba al individuo causándole enfermedades o la muerte. El segundo, se le aparecía a los indígenas en ocasiones bajo la forma del monstruo, cubierto de pelo negro largo y constituía uno de los principales motivos de sus narraciones. Según Reichel-Dolmatoff (1944), en la noche, cada ruido extraño se interpretaba como la presencia de esta fuerza maligna y a veces las personas huían con pánico bajo la impresión de haberlo visto (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 478). Para el autor,

[...] Fuera de estos dos potenciales, existen fuerzas que se escoden en la naturaleza y que son al mismo tiempo personificaciones de seres muertos, creencia que es también común entre los arawak. La manifestación espontánea de estas fuerzas aterra, pues anuncia la desgracia. En ciertos individuos los Guahibo creen reconocer un poder maléfico. Un salvazo es temido y rigurosas precauciones son tomadas al momento, pues si por ejemplo se escupe de mala manera sobre una canoa, deben soltarla inmediatamente y dejarla perder en el río [...] (Reichel-Dolmatoff, 1944, p. 479)

Para Metzger (1968), Morey (1970) y Morey (1975), la escatología de los sikuani también incuye dos almas que ellos denominan el *yéthi* y el *húmpe*.

[...]El *yéthi* es tanto la sombra como la forma invisible de una persona; abandona el cuerpo durante el sueño y aparece en los sueños de otros; permanece aquí después de la muerte, en la vivienda del difunto o cerca de ella, apareciéndose a veces en los sueños de los vivos. Hay temor al *yéthi* del muerto, en el sentido de un miedo general a los fantasmas [...] La segunda alma, el *húmpe*, está estrechamente identificada con las nociones de conciencia, concoimiento y habla. El *húmpe* nunca abandona el cuerpo antes de la muerte [con

esta tesis también han sido citados por Vargas en su Trabajo de Grado para obtener el título de Antropólogo, titulado: “Los Sikuani y su pedagogía tradicional” (2005). El resto de los datos han sido construidos a partir de mi trabajo de campo en diciembre de 2006, abril de 2007, agosto de 2010, abril de 2012, diciembre de 2012 y enero-marzo 2013.

excepción del shamán que puede mandar a su *húmpe* en misiones], pero cuando ocurre ésta, lo deja y viaja hacia el cielo [...] (Metzger & Morey, 1983, p. 201)

Lucena Salmoral (1971) también describe la existencia de estas dos almas. Es sus notas de campo explica que los espíritus de los muertos trascienden al cielo. El antropólogo asevera que varias de las personas con las que conversó señalaron que cuando una persona se moría, “tenía que venir el brujo y bailar hartó, para que su alma fuese al cielo” (Lucena Salmoral, 1971). El alma es un ente espiritual y vital que sobrevive a las personas muertas. Según le explicaron sus interlocutores, cuando moría una persona, su alma permanecía junto al cadáver, hasta que este queda por completo el tejido blando. En caso de que el espíritu de los muertos molestara a los vivos se llamaba a un médico tradicional para que lo aplacase. Si el espíritu seguía molestando se le prendía fuego a la vivienda y se le traslada a otro lugar. Para el autor en este entonces había infinidad de temores e informaciones contradictorias sobre los espíritus de los muertos. Uno de los indígenas con los que conversó afirmó que las almas de los muertos se pueden volver malas cuando los familiares no habían enterrado bien al difunto o no habían guardado la dieta. Se tenía la creencia de que el tigre de monte se llevaba el cadáver con él y por eso se tenía la creencia de que en los montes viven los espíritus de los muertos que son malos. Por esto también los sikuani antes de salir de la casa solían pintarse la cara y el cuerpo con achote y rezaban para protegerse de los malos espíritus (Lucena Salmoral, 1971). A diferencia de Metzger y Morey (1983) Lucena Salmoral no habla de *yéthi* y del *húmpe*. El autor, asevera que los sikuani, se refieren a los espíritus de los muertos como *dowajti*, en castellano, se refieren a ellos como diablos.

Según lo descrito por Metzger y Morey (1983), cuando una persona fallecía, el entierro primario se llevaba a cabo en el monte, tan profundo como fuera posible; el difunto se enterraba junto con la mayor parte de sus pertenencias, y la vivienda donde había muerto era abandonada el mismo día. Todos los miembros del grupo habitacional asistían, pero el entierro propiamente dicho lo realizan los “no parientes” o los parientes lejanos. Sobre la sepultura se practicaba un ritual profiláctico para prevenir encuentros durante los sueños el *yéthi*²¹¹ o *sobra* (Metzger & Morey, 1983, p. 193). El periodo de duelo duraba alrededor de diez días, y afecta al conyugue, si aún vivía y a todos los parientes consanguíneos en la comunidad. Era un periodo de ayuno y descanso, que se creía necesario para impedir que *Kuliwakúa*, la criatura canibalística de la luna, hurtara el cadáver. Los miembros del grupo habitacional local pintaban sus rostros con una mezcla de carbón vegetal y savia de árbol

²¹¹ Los sikuani le llaman *dowatji* no *yethi* – *yatji* (espíritu de especie animal captado por el chamán e incorporado por el cazador para volver dócil al animal codiciado). Según Queixalós (1989), los Sikuani hablan de que sus ancestros, a la hora de la creación del mundo, los *wilinaí* tienen un modo de existencia indiscernible entre lo animal y lo humano que se denomina *piasaüwi*. El autor sugiere que todos estos seres “animal-humano, están dotados de un *yatji*, que es aquello que permite evocar el nombre particular de los *piasaüwi*. Véase: Queixalós, F., 1989. *Entre duendes, blancos y perros. Aproximación lingüística a la identidad sikuani*. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. Lingüística, Ecología, Selvas Tropicales. Villa de Leyva. Bogotá: ICANH, ICFES. Pp 63-80.

que previamente había sido soplada por el chamán, en la creencia de que esto impedía soñar con el difunto (Metzger & Morey, 1983, p. 193). Para los autores esta medida profiláctica se relacionaba directamente con un temor generalizado a los espíritus de los muertos. Idealmente el entierro secundario ocurría después de tres o hasta cinco años. Esta era una ocasión festiva que puede durar desde uno hasta cuatro días, e incluye danzas, bebidas, cantos y banquetes. El último día de la ceremonia los huesos del difunto se pintaban con un tinte orgánico rojo, se colocaban en una vasija hecha especialmente y se entierran en la vivienda del miembro de la familia de orientación o procreación del difunto que actuaba como anfitrión. Cuando había un cambio de domicilio podía ocurrir que la familia terminara por abandonar los huesos (Metzger & Morey, 1983, p. 193).

A pesar de la evangelización, los sikuani en Wacoyo siguen creyendo en la existencia de las dos almas. Para ellos está el alma o *jumape* que definen como la mente de la persona y luego está el *dowajti*, definida en castellano como sombra o diablo. Según lo relatado por Pedro Durán, “[...] *Dowajti es sombra de la muerte, sombra del finado. Es el diablo del mundo. Hay varios diablos. Los dowajti son unos diablos. El blanco también tiene sombra. Es el alma es la que se va y la sombra, el dowajti es la que se queda, asustando gente. Pero no mata, solo hace ruido y asusta a la gente [...]*” (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13). Los *dowajti* pueden ser una fuente de enfermedad y el miedo a estos siguen siendo parte de la cotidianidad en la comunidad. Durante mis estancias con los sikuani, suelo pasar mucho tiempo con los niños, una de nuestras actividades favoritas es ir a bañarnos a los caños. Generalmente vamos a un caño que le llaman “el chorro” pero también a otro un poco más alejado, conocido como “el caño de Vicente” o “caño de Rafico”²¹². En el camino de la comunidad al caño de Vicente hay que pasar por un lugar donde está enterrado Rafael Yepes, el patriarca fundador de la comunidad de Walabó 1. En varias ocasiones los niños me han dicho que se han asustado yendo y volviendo del caño porque al borde del monte, cerca de donde está la tumba de su abuelito se les aparece un diablo. Durante mi última visita al resguardo,

[...] íbamos caminando hacia el caño cuando Nolia, una de las niñas mi dijo, “vea Laura allá, en esa parte de esos árboles vimos el otro día un diablo”. Yo les pregunté que si sabían de quién era la sombra. Y los niños respondieron que esa era la sombra de su abuelito. Seguimos nuestro camino hacia el caño. Allí estuvimos un rato bañándonos y jugando y después de un rato cogimos camino de nuevo hacia la comunidad. Los niños corrieron por delante mí. Yo les dije que se adelantarán. Ya los veía a lo lejos y me desvié hacia donde está la tumba del señor Rafael Yepes quien además de ser el patriarca y luego capitán de su comunidad, también era considerado un poderoso chamán. Estuve unos minutos ahí parada, contemplando el bloque de hormigón en medio de la sabana y retome mi camino. Esa noche dormí fatal. Me soñé que un hombre intentaba meterme una enfermedad. Al otro día en la mañana fui a llevarle un chocolate al papá de mi amiga Aleripe quien me preguntó qué tal había dormido. Yo le dije que me había soñado con un *penajorobinü* que me quería

²¹² En la comunidad nombran a los caños de acuerdo al nombre del patriarca que limpió los alrededores del caño para el uso doméstico del hogar. El caño al que me refiero le llaman el caño de Vicente porque antiguamente ahí quedaba la casa de Vicente Gaitán y su familia. Luego lo renombraron el caño de Rafico porque Rafael Yepes puso ahí unos corrales y comenzó a usar el caño.

enfermar. Y él me respondió: “eso fue porque usted ayer bajó para el caño de Vicente y pasó muy cerquita de la tumba del finado Rafael, por eso la está molestando su sobra y no puede dormir”. Para evitar futuros insomnios ese mismo día fue a la casa de Eduardo Aldana quien no es propiamente un *penajorobinü* pero si sabe varios rezos y le pedí el favor de que me rezara. Afortunadamente esa noche si pude dormir bien [...] (Registro de Campo 06/02/2013).



De camino al caño de vicente. Resguardo Wacoyo 2007

Ese día, Eduardo me explicó que los *dowajti* se pueden meter a uno y que eso es lo que causa la enfermedad en las personas. Algo similar me explicó el *penajorobinü* Mario Subare con quien estuve charlando a la hora del almuerzo un día en una asamblea en el Colegio Kuwei. Yo estaba muy interesada en que él me explicara las consecuencias que había tenido el hecho de que los sikuani hayan cambiado sus prácticas funerarias ya que a pesar de que todavía creen en los *dowajti* y en las enfermedades que estos seres pueden causar, en Wacoyo, particularmente no se practican los entierros secundarios. El *penajorobinü* Mario Subare me explicó que cuando una persona pasa cerca de donde hay muertos, la persona siente nervios y siente que de repente va a llegar alguien, pero en realidad lo que está ahí es la sombra del muerto, el *dowajti*. Ahí es cuando la persona se enferma. Según lo relatado por Mario, antiguamente durante el segundo entierro, ellos metían los huesos en un canalito o tinaja y se hacía una gran ceremonia con chicha y guarapo para sacar los huesos. Me reveló que eso ahora no se hace, que desde hace muchos años los muertos “[...] se entierran en la tierra para siempre y que lo único que se hace es que cuando alguien se muere se reza para que la sombra se vaya y no se quede molestando por ahí [...]” (Entrevista a Mario Subare 01/19/2013). Fue cuando me contó un caso de un niño que él tuvo que curar porque se le metió un *dowajti*.

[...] Una vez había un niño que no podía dormir y se levantaba gritando. Entonces yo dije: a este chinito lo está molestando el espíritu de un muerto. Yo le dije: usted está como que ha pasado cerca de un cementerio, le dije. Si dijo el niño, yo pasé por donde un muerto. Ese espíritu es el que lo está molestando. Entonces yo como médico le retiré este espíritu, lo desalmé todo y santo remedio. A mi hijo lo atacó un *dowajti* y se murió y esa vez yo no conocía esa oración y no lo puede curar pero ahora si se [...] (Entrevista a Mario Subare 01/19/2013).

La profesora Elsa Estada también me relató una historia sobre los *dowajti*:

[...]Elsa me comentó que cuando ella era niña su mamá le contó una historia donde todavía se hacía lo del enterramiento secundario. Me dijo que en su caserío cuando alguien se moría enterraban a la persona en un huequito en la misma casa y la tapaban con algunas ramas y luego la familia se iba hacia otro lado. Cuando su abuelita murió, el marido había salido al monte a mariscar y escuchó de repente del llanto de una mujer a lo lejos. El marido de asomó y vio a la mujer sentada al borde de un caño cantando y peinándose el pelo. Luego, cuando se acercó a la casa, volvió a escuchar el canto de la mujer. También escuchó que un niño de brazos estaba llorando y que lo estaba cuidando la mamá de Elsa que en esa época era una niña tuvieron que rezar a niño para que la sombra de la madre muerta no lo enfermara [...] (Registro Diario de Campo 13/01/2013).

Elsa me explicó que cuando un miembro de la familia moría, se enterraban sus huesos en la misma casa y por lo tanto la familia debía migrar para evitar la enfermedad. Ente los pueblos de la Orinoquía, las desgracias se explicaban en términos de observaciones empíricas, ruptura de tabúes, interferencia sobrenatural o mala suerte (Metzger & Morey, 1983). Sin embargo, la mayoría de las muertes, enfermedades y desgracias graves se atribuían y aun se atribuyen a la “un mal” y por esto se requiere de la ayuda del *penajorobinü*. Cuando una calamidad ocurre, la víctima apela al *penajorobinü* con el fin de que descubra quién fue el que causó el daño y lo obligue a que deje de hacerlo; también se le puede buscar para que efectúe una cura o mate a la persona que ha generado la enfermedad (Metzger & Morey, 1983). El daño generalmente es ocasionado por otro *penajorobinü* por lo que hay médicos que curan, pero también médicos que enferman y que en castellano son denominados como “brujos” o “hechiceros”. En la década de los 40 Reichel-Dolmatoff aseveraba que la magia curativa entre los “guahibo” operaba prácticamente sobre el principio de que el alma de las personas se enferma a causa de las manipulaciones de otros médicos tradicionales o de la entrada de espíritus malignos y produce grandes perturbaciones en el cuerpo que es lo que se llama enfermedad. Aunque la magia es una actividad bien especializada dentro de los sikuani y controlada por los chamanes, también es una práctica que hasta cierto punto está socializada (Reichel-Dolmatoff, 1944) pues el ejercicio de la medicina no es exclusivo del *penajorobinü*, sino que también están los rezanderos o *pematawajibinü* y los suerbe yopo o *dopatubinü*. Pero antes de adentrarme en estas diferencias me gustaría terminar de exponer lo que sabemos sobre el *penajorobinü*.

Como ya expuse, entre los sikuani el *penajorobinü* es el intermediario entre el «mundo otro» y el «mundo este» y tiene la capacidad de enfermar pero también de curar. Morey y Metzger (1983) aseveran que el *penajorobinü* sikuani escogía su profesión y que no era

necesario que exhibiera ninguna conducta o características físicas particulares, ni que hubiese tenido alguna visión, como ocurre en otros pueblos indígenas. De esta forma si un hombre deseaba ser *penajorobinü* buscaba un maestro y se hacía aprendiz pagando en bienes o trabajo por el privilegio de aprender. En la actualidad se mantienen estas pautas, sin embargo el precio de aprender hoy en día es inaccesible para muchos sikuani. Así me lo manifestó un aprendiz de *penajorobinü* en Wacoyo durante mi último trabajo de campo.

[...]Durante la fiesta estuve hablando con Alambre, quien es aprendiz de *penajorobinü*. Según, él, hoy en día hay que pagar mucho dinero para aprender ya que los chamanes maestros piden que se les paguen muchos millones. Él dice que su aprendizaje y el de otros se ha visto truncado porque deben interrumpir su proceso mientras consiguen la plata para pagarle al chamán. Por otra parte me manifestó que en ocasiones los *penajorobinü* prefieren enseñarle a los “blancos” porque ellos si puede pagar los altos precios [...] (Registro Diario de Campo 26/01/2013).

Algo similar me comentó el *penajorobinü* Mario Subare. Me estuvo contando un día que él fue invitado a un Congreso de Chamanes. Que él ya era chamán graduado pero que le hacía falta aprender algunas cosas, sobretodo porque siempre había nuevas enfermedades y tocaba aprender nuevas formas de curar. En palabras de Mario, “[...] *a mí me hacen falta tres cositas pero valen plata. Para aprender con otros, uno tiene que pagarle al médico para que le enseñe a uno pero eso ya no es gratis ya como antes [...]*” (Entrevista a Mario Subare 01/19/2013).

Según los datos de Metzger y Morey (1983), el aprendizaje podía durar desde unos meses a varios años dependiendo de la intimidad e intensidad de la relación entre el *penajorobinü* maestro y su aprendiz. Lucena Salmoral coincide con Metzger y Morey pero además aporta nuevos sobre cómo funcionaba el proceso de aprendizaje en ese entonces. La forma en la que el *penajorobinü* se comunica con el «mundo otro» es a través del uso del yopo y el kapi. Es el control en la toma del yopo y el kapi lo que forma realmente la esencia del chamán, quien bajo sus efectos, adquiere cualidades especiales que son lo que permite adivinar y curar. Tanto el yopo como el kapi fueron descritos por Reichel-Dolmatoff (1944), los etnógrafos que le siguieron intentaron comparar lo que habían leído con lo que tenían ante sus ojos y no encontraron muchas diferencias²¹³. Los sikuani llaman a la planta del yopo

²¹³ Reichel-Dolmatoff (1944), describió el yopo como: [...] un narcótico y estimulante muy poderoso es el yopo usado por los Guahibo. El pequeño fruto de un árbol (acacia nopio) se tuesta sobre el fuego y se pulveriza luego sobre una pequeña bandeja de madera con una manecilla del mismo material. El polvo así obtenido tiene una apariencia de café molido y se absorbe ahora por la nariz con la ayuda de un instrumento muy particular. Este consiste en un hueso hueco, al cual se unen con cera dos huesos largos tubulares de garza, formando una horquilla que tienen en sus extremos pepas de palma perforadas. Introduciendo estas pepas en las fosas nasales, el polvo que se pone en la palma de la mano, se absorbe fuertemente. La sustancia ataca directamente la mucosa, irritándola y causando un flujo abundante. Al mismo tiempo afecta al cerebro causando un sopor durante el cual el individuo dice tener alucinaciones agradables. El yopo se usa sobre todo en largas travesías a pie o en canoa y aumenta la resistencia física del individuo por corto tiempo [...] El yopo es usado únicamente por hombres y está prohibido a las mujeres. Además se le atribuye una gran importancia mágica y se toma antes durante la celebración de diversos ritos. El yopo se guarda en un estuche de peroné de tigre tapado con cera negra y adornado con pendientes de plumas (Reichel-Dolmatoff, 1944, pp. 453,454).

(*anadenanthera peregrina*), *dopa* o *dopanae* si se refieren al árbol. Según lo que me explicó Vicente, uno de los médicos del resguardo, cada chamán tiene su receta para preparar el polvo de yopo o *dopabene*. El *kapi*, (*Banisteropsis quintesis* o *Banisteropsis caapi*) al igual que el yopo es un alucinógeno muy poderoso. Tiene un fuerte sabor amargo y se toma mascado. En un par de ocasiones me han dado la corteza de esta planta para mascar para quitarme el dolor de garganta. Según me explicó Sebastián, uno de los líderes de la comunidad que tiene conocimientos sobre curaciones, quien fue el que me lo recetó, lo amargo le limpia a uno a infección y además como “emborracha” tiene propiedades analgésicas. Tanto el polvo de yopo como el *kapi* de deben usar juntos. Alguna vez el Honorio me dijo que eran como un matrimonio. Efectivamente como describía Lucena Salmoral (1971), los efectos combinados del yopo y el *kapi* son muy fuertes y sorprende que los chamanes puedan quedarse parados y además controlar sus movimientos. Durante el aprendizaje hay que tomar yopo cuatro o cinco veces diarias y eso es por varias semanas. Las tomas de yopo y *kapi* son graduales. Primero se toma un poquito y luego se va aumentando la cantidad. El tiempo de aprendizaje también varía. Se puede practicar por uno o más meses. Antes de cada toma de yopo hay que hacer un rezo para que este siente bien. Cada médico tiene su propia oración que luego va a repetir cuando consume el yopo y el *kapi* (Lucena Salmoral, 1971).

Lucena (1971) describió que cada vez que se absorbe se ve todo pintado con marchas de tigre. Las nubes se ven pintadas de muchos colores y entonces el chamán maestro enseña al discípulo cómo debe interpretar lo que está contemplando. Los colores y también las aves que vuelan. Por ejemplo si aparece un chulo es un mal presagio y si viene una *koduwa* hay que chuparla para que no haga el mal. La *koduwa* según me explicó el médico Mario Subare, es un pato que vuela y come pescado pero también sale de las nubes y es un buen espíritu. Mientras conversábamos le mostré el dibujo que tenía en mi diario de campo del cosmos sikuani y los tres mundos y le pregunté que si la *koduwa* salía del mundo “de arriba” del espacio para las aves y me respondió, “[...] si, de ahí mismito, pero solo la puede ver el médico, si usted no es chamán, no la va a ver [...]” (Registro Diario de Campo 01/19/2013).

Además de enseñar el uso del yopo y el *kapi*, los médicos maestros enseñan al aprendiz el uso de algunas hierbas medicinales y también rezos contra la picadura de algunos animales como la raya o la culebra. Las prácticas de adivinación relacionadas con la lectura del futuro en las nubes y en el conocimiento de los agujeros y rezos *pematawajibijawa* (Lucena Salmoral, 1971). Como sugirieron los etnógrafos entre los años 40 y 60, la medicina está más o menos socializada en la comunidad. Por esto además de la figura del *penajorobinü* también existe la del rezandero o *pematawajininü*. Tanto en ese entonces como ahora, hay sujetos, especialmente varones, que pueden saber varios rezos sin necesidad de llegar a ser *penajorobinü*.

Por ejemplo, Eduardo Aldana quien me rezó para que no me molestaran los *dowajti* por las noches, no es *penajorobinü* pero si sabe rezar. Según lo que me contó él aprendió de Rafael Yépez, el patriarca de Walabó 1. Una de las veces en las que he visto rezar a Eduardo ha sido en la celebración del rezo de pescado.

En el pueblo sikuani la primera menstruación se señala por un rito de paso que es el “rezo del pescado”²¹⁴. Éste se realiza en dos casos particulares: a los niños o niñas recién nacidos, y a las adolescentes que presentan la primera menstruación. Es un rito de protección que responde al mito de *Bakasoloba*. El mito dice que *Bakasoloba* era una niña que cuando le llega la menstruación por primera vez, es dejada sola en casa. Luego, los peces de los ríos van hacia la casa y raptan a la niña llevándola a las más profundas aguas donde la gente pescado le hace el amor y ella se convierte en sirena. El rezo del pescado evita que los peces roben a la niña, evita que la niña enferme.

Nelcy Cortez, la dueña de la casa donde he residido la mayor parte de mi trabajo de campo, me explicó algunas cuestiones sobre este rezo. Antiguamente este rito era oficiado exclusivamente por el *penajorobinü* pero que en la actualidad éste rezo puede ser ejecutado por el chamán, por un rezandero o por cualquier hombre que cumpla con el requisito de saber el rezo²¹⁵. Es por esto que Eduardo, le ha rezado el pescado a varias de las niñas de la comunidad. Nelcy además nos contó que antes, cuando ella era pequeña el rezo duraba más días. La niña que iba a ser rezada, era aislada durante 2 o 3 días dentro de los cuales ella sólo podía hablar con su madre, familiares mujeres o amigas. En la ceremonia del rezo del pescado se contrataba a un *penajorobinü* que solía sentarse en un chinchorro de kumare con el carrizo en la mano para soplar los elementos que iba a rezar esa noche. En un *balai* o cernidor, el chamán ponía casabe, perfumes, un espejo, un peine, todos aquellos elementos que usan las mujeres para ser rezados por el chamán y así la mujer lo pudiese utilizar sin enfermar. Finalmente el *penajorobinü* empezaba a rezar el pescado, que debe estar mokiado²¹⁶, en horas de la tarde cuando ya está anocheciendo. El canto del chamán es de gran importancia porque describe las características y comportamiento de los peces desde el más pequeño hasta el más grande para luego finalizar con la descripción de la raya que es la que cierra el canto. A un lado también se reza agua para que bañen a la niña, luego entra una anciana que le da consejos a ésta y le pasa por la boca un pedazo de pescado rezado para que ella no sea agresiva.

Durante la ceremonia, la gente del caserío bailaba y se emborrachaba, especialmente con *yaraki*, chicha de yuca, y Guarapo de caña. Al salir el sol, el rito finaliza cuando la niña come un poco de pescado y se reparte a todos los asistentes. A partir de ahí ya puede contraer

²¹⁴ Si se quiere profundizar en el rito del rezo del pescado ver: Ortiz Gómez, Francisco. (1988 -1991) “El rezo del pescado: ritual de pubertad femenina entre los Sikuani y Cuiva”. Maguare. vol. 6 no. 6 – 7. Bogotá. pg. 27-67.

²¹⁵ Empleo el término “rezar” en vez de “cantar” porque es así como los sikuani le llaman a este acto en particular.

²¹⁶ Los sikuani suelen asar el pescado a la brasa sobre unas parrillas de madera. Como la cocción es lenta, el pescado se seca y puede conservarse por varios días.

matrimonio. En algunos pueblos, después de la repartición del pescado la niña sale corriendo hacia el caño y deja caer el pañuelo que tiene en la cabeza para que el hombre que lo recoja sea su futuro esposo. De esta forma se relacionan la pubertad, el matrimonio y el fin de la infancia para entrar en la adultez. En Wacoyo, además de a Eduardo también he visto rezar el pescado a Ramiro Moreno que es de la comunidad de Corocito. Él se considera como un aprendiz de *penajorobinü*.

El último rezo de pescado al que asistí fue en enero de 2013²¹⁷. Así lo registré en mi diario de campo:

[...] Ese 26 de enero, Aquilino nos había invitado a su comunidad porque había un rezo de pescado. Le había llegado la menstruación a la hija de Andrés un *penajorobinü*. De esa forma llegué a la casa de Aquilino en la noche a eso de las siete con más personas de la comunidad de Walabó 1. Todos estábamos muy entusiasmados porque teníamos muchas ganas de bailar. En Wamito, en comparación con las demás comunidades del resguardo hay pocas casas. Cuando llegamos, Aquilino como patriarca y capitán de su comunidad, habló en voz alta y nos dio a todos los asistentes la bienvenida a su casa y a su comunidad. En la casa, en la parte de afuera estaba la niña a la que le iban a rezar el pescado sentado en su tapi y al lado de ella estaba sentado el médico tradicional sentado en un chinchorro, sorbiendo yopo. Entre el chamán y la niña estaba la olla con el pescado, y en la olla había una tapa sobre la que se ponían las cosas que la niña va a empezar a utilizar una vez se convierta en mujer. En este caso había un pintalabios, un peine, aceite Johnson, hebillas, y un esmalte de uñas. El médico está sorbiendo yopo y también va rezando y soplando el pescado. Mientras tanto, el resto de la gente baila música contemporánea, música tropical sobre todo, a diferencia de otros años en que bailábamos más joropo, ahora está pegando mucho el merengue y la salsa. Son los mismos discos que se utilizaron en las festividades de diciembre. Los sikuani son tímidos para bailar mientras están sobrios, pero que a medida que el trago empieza a rondar, la gente se empieza a desinhibir, los que más bailan son los jóvenes. Los mayores se sientan a mirar cómo la gente baila mientras toman guarapo, aguardiente y cerveza que venden los mismos habitantes del resguardo y por otra parte también algunos blancos que van a vender cerveza. Son dos hombres y a uno de ellos se les conoce como “el panadero”. Mucha de la gente que no asiste al rezo de pescado porque no tiene plata para tomar. En un momento el anfitrión, Aquilino, paró la música contemporánea que estaba sonando en un equipo de sonido y entonces invitó públicamente a la gente que asistía a la fiesta a bailar las danzas tradicionales. A mí me conmovió porque habló con mucha nostalgia. Decía “no podemos olvidar lo nuestro”. Fue entonces cuando nos pusimos a bailar. Fue muy bonito ver cómo la gente se animó a participar inclusive los más jóvenes. Mientras bailábamos, el médico seguía sorbiendo yopo. No todo el mundo sabe cantar bien el *Jale Kuma*, en este caso estuvo cantando un médico en formación que es hermano de mi amigo Cirilo y que se le conoce como Alambre. Estuvimos bailando la música tradicional sikuani, estuvimos bailando música contemporánea otra vez hasta que llegó el momento en que el chamán iba a hacer el rezo del pescado. En ese momento apagaron la música y el ambiente se llenó de un profundo silencio. La gente se acercó a la niña para ver cómo él le cantaba y rezaba. Después de eso, la niña ya se convierte en mujer y el rito de la pubertad se completa [...] (Registro Diario de Campo 27/01/2013).

²¹⁷ En los 10 años que llevo compartiendo con los sikuani de Wacoyo lo que más ha cambiado es la pelea entre jóvenes y viejos por el tipo de música que se pone para bailar. Por otra parte, según me han manifestado varias de mis amigas han tenido discusiones con sus hijas que no quieren acudir al rito y prefieren que se les haga una fiesta de 15.

En Wacoyo, los rezos se pronuncian en un sin número de situaciones: la picadura de una raya, la mordedura de una serpiente, dolores en diferentes partes del cuerpo, al terminar la siembra de un conuco o cultivo de yuca, para inmunizar de los gusanos la palma de moriche utilizada en las cubiertas de las casas, en el rezo del pescado, en caso de un viaje, para aliviar dolores menstruales, para evitar los embarazos, para causar una enfermedad en una persona, entre otros. La persona que conjura estas situaciones es conocida como rezandero y guarda en su memoria una gran cantidad de rezos que, a solicitud del interesado, serán pronunciados algunas veces a cambio de una compensación económica. No obstante, los rezos se pronuncian por quien los sepa y en caso de ser necesario. De esta forma, se vislumbra la especialización de estos rezanderos aunque el carácter de este conocimiento es público, no es exclusivo. De lo que se trata es de tener disposición para aprender los rezos y pronunciarlos, cualquier hombre tiene la capacidad pero no siempre querrá dedicarse a aprenderlos (Vargas, 2005). Muchos rezanderos suerben yopo y otros no. Así como no todos los rezanderos son penajorobinü, tampoco lo son los que suerben yopo.

Al que solo suerbe yopo se le dice *dopatubinü*, pero el hecho de que consuma el polvo no significa que tenga poder y por lo tanto que tenga la capacidad de curar o enfermar, mucho menos de mediar entre los dos mundo. Según lo relatado por Pedro Durán,

[...] Chamán quiere decir un siervo un trabajador. Antiguamente según escuché en una historia que me contaban el suerbeyopo nunca había sido chamán. Era un médico. El curandero el soplador. Rezaba curaba. Soplabo primero que conocía la enfermedad que tenía el paciente lo que servía y entonces la rezaba con ese rezo. Lo que servía para curarse. Primero la soplabo, como quien quiere decir la examinaba. Eso era un examen que hacía y la soplabo con soplar es examinar, y entonces ya miraba qué enfermedad tiene, si es curable, o no curable. Y entonces si ya sabe que es de curar con rezo la rezaba. Ujune soplando y joroba curando que también es soplando. Entonces de dice penajorobinü, médico, el soplador. Hay muchos que suerben yopo pero que no son médicos, sino por vicio, porque quieren sorber. Eso es como el que fuma marihuana, que es por vicio, el que fuma basuco es por vicio, el que suerbe yopo sin ser médico es por vicio, no es porque vaya a curar [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Para Pablo Emilio, la diferencia entre el suerbe yopo, *dopatubinü* y el médico soplador *penajorobinü* es una cuestión de jerarquía. En sus palabras,

*[...] Vea, la expresión jerárquica es la siguiente: El *penajorobinü* es el adivino, el curandero, el que guía. Ese también es *dopatubinü* porque suerbe yopo, pero el *dopatubinü* no siempre es médico. El que suerbe yopo y fuma tabaco puede rezar y adivinar, pero, hasta ahí. En cambio el *penajorobinü* llega con su maraca y ¡ja! ¡Es médico! Por el tapi del poder celestial. Por eso, el *penajorobinü* tiene que ser *dopatubinü*, pero no todos los *dopatubinü* son *penajorobinü* (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).*

Según el antropólogo William Torres, quien hizo trabajo de campo en el Resguardo Wacoyo en 1993²¹⁸, en el mundo conceptual sikuani existe una diferenciación chamánica en relación al “saber” y al “poder de actuar”, manifestada como una práctica de subjetivación chamánica que gesta el acontecimiento de ser chamán. Para ser *penajorobinü* es necesario

²¹⁸William Torres estuvo trabajando el tema de chamanismo con médicos Rafael Yepes y José Antonio Yepes.

asumir un modo de existencia como *dopatubinü* (Torres, 1994). El *penajorobinü* usa el yopo y el kapi para desplazarse en un nuevo plano temporal al «mundo otro», que pertenece al pasado, en sikuani *liwaisi*. De esta forma el viaje del chamán al «mundo otro» es un viaje en el tiempo, y allí genera un conocimiento. Ese conocimiento luego es recordado, reproducido y aplicado en otro plano temporal, el del «mundo este». Es allí donde confluyen el “saber” y el “poder actuar”, y es que el que el *dopatubinü* puede “saber” pero no necesariamente puede “actuar”; y esto está íntimamente ligado con el proceso de formación y aprendizaje del *penajorobinü*.

Por lo tanto, como sugerían Metzger y Morey (1983), el poder del chamán se basa tanto en su presunta habilidad para influir sobre los ancestros que habitan en el «mundo otro» como en su conocimiento de cantos, rezos y curaciones que se entiende como “el poder de la palabra repetida” porque se repite en el plano temporal del «mundo este » lo que se ha aprendido en el plano temporal del «mundo otro». Chaumeil expone que la función esencial de los cantos es la de comunicarse con las madres auxiliares o seres espirituales sin recurrir necesariamente a los alucinógenos. Por consiguiente la fuerza de éste se evalúa por la extensión de su repertorio de cantos que indican a su vez el número de espíritus o auxiliares, como los llama Chaumeil, que tiene. Así, los cantos chamánicos son considerados secretos, no tanto por su contenido, que todos conocen en mayor o menor detalle, sino que por el tono de voz con el que hay que entonarlos. Es posible que un chamán robe el poder de otro si logra copiar su canto.

En el caso de los sikuani el canto del *penajorobinü* se conoce como *waji* y es la materialización del proceso de “saber” a el de “poder actuar”. La enunciación del *waji* es la repetición de la palabra aprendida en el «mundo otro». Según William Torres (1994) los *puakari* son los poderes que se le conceden a un *dopatubinü* para ser *penajorobinü*. Los *puakari* son entregados a los aprendices cuando su cuerpo y existencia es aceptada por el yopo y el kapi y cuando el *penajorobinü* maestro observa que el aprendiz no quiere hacer el “mal”. Cuando el aprendiz logra enunciar los *waji* quiere decir que como *dopatubinü* ha incorporado los *puakari* y por lo tanto empieza a ser reconocido como *penajorobinü*. De esta forma el *penajorobinü* conoce mejor que nadie los cantos o rezos apropiados para cada tipo de enfermedad. Como explicó Pablo Emilio, el *penajorobinü* se diferencia de los rezanderos o *pematawajininü* y del *suerbe yopo* o *dopatubinü* por el hecho de poseer los *puakari*, que en últimas son el arsenal del que dispone el *penajorobinü* tanto para hacer el bien como para hacer el mal.

Dependiendo del interlocutor algunos *puakari* pueden ser más importantes que otros. Por ejemplo, para Pablo Emilio Gaitán el tapi de poder celestial es de vital importancia. El *tapi* es un imán que el chamán lleva en la garganta. Según Eduardo Aldana,

[...] el imán se llama *tapi*, el *tapi* es pequeñito, es una piedrita muy cristizadito, pero no es de esta tierra, eso es un algo que tiene un espíritu [...] hay unas personas que chupan y sacan la enfermedad con un imán, el que le acabo de decir que se llama el *tapi*, pero ese *tapi* no es

como cualquier cosa, no es una basura que está ahí, sino que no se nota pero es el poder, y ese tapi es el que detecta y saca la enfermedad y muestra [...](Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

El *tapi* que lleva el *penajorobinü* en la garganta, funciona como una barrera protectora, lo que le permite succionar la enfermedad sin que estas penetren en su cuerpo. Para que un aprendiz de *penajorobinü* sepa si ya ha desarrollado su *tapi* celestial, debe pasar una dura prueba que consiste en la extracción del *wanali* que es la visualización del ente que produce la enfermedad (Lucena Salmoral, 1971). Metzger y Morey (1983) aseveran que el *wanali* es una piedra mágica que posee el chamán. Lo describen como un fragmento de roca cristalina que difracta la luz y que ha sido dada por *Kuwei* o uno de sus familiares. Cuando le pregunté a Eduardo Aldana por esta piedra mágica, me explicó que era muy peligrosa y que había que tener cuidado con ella.

[...] wanali si es peligroso, es un objeto, según dicen, que son vomitados o arrojados por una serpiente, resulta que los médicos tradicionales ahorita muy poco hay wanali, ya están enterrados. Resulta que para atacar a una serpiente que está a kilómetros de profundidad, no cualquier serpiente, una serpiente especial que es un animal muy misterioso, el médico tradicional tiene que hacerlos salir para que vomite, marra, una cuestión de greda que saca de su barriga, y viene wanali. Según dicen ese animal tiene muchas cosas en el estómago. Porquerizas peligrosas, eso es una piedra que es transparente, a eso le dicen wanali. Y eso no se puede tocar. Si lo guarda en la casa, los niños se enferman [...] Eso produce gripa, produce diarrea, mucha enfermedad. Por eso es que hay que controlarse. Wanali también produce el agua. Esos son espíritus celestes. Si uno no ha cumplido la dieta que tiene que llevar pues entonces el wanali nos afecta, nos flecha y viene el médico tradicional y lo saca [...] si el wanali es muy grande, pues al médico tradicional le aparece en la mano. Eso dicen que a veces viene hasta con sangre [...] no solo existe el wanali, también existe el cebo. Que es una matica de raíz que ellos lo oran lo rezan mucho se ponen muy poderosos muy potentes para controlar ciertas cosas. Y resulta que el cebo también tiene un problema, y no solamente el wanali, el cebo si es terrenal, eso lo siembra cualquier persona. Pero al prepararlo con rezo, con mantenimiento, se vuelve muy peligroso también [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Lucena Salmoral (1971) describió que el proceso de aprendizaje, el maestro chamán ponía un *wanali* en un objeto cualquiera en un sitio, lo tapaba con la mano y le pedía al aprendiz que lo chupara. El aprendiz de chamán tomaba el yopo y el kapi e intentaba sacar el *wanali* mediante succiones. Finalmente sacaba el *wanali* o el objeto de su boca y lo escupía en el suelo. En ese momento el maestro levantaba la mano para comprobar que no había nada debajo porque había sido succionado. Si el *wanali* no estaba le decía a su discípulo “ya aprendió, vaya pues a curar”. Pero, si por el contrario el aprendiz fracasaba tenía que seguir tomando yopo y kapi hasta conseguirlo.

Cuando el *penajorobinü* va a curar una enfermedad se acerca a chupar la parte afectada del cuerpo del paciente. El *tapi* celestial le indica si se trata de una enfermedad normal o si por el contrario es un maleficio. El *tapi* celestial está dividido en dos partes, uno es el *manenitapi* que vibra cuando la enfermedad es causada por maleficio y la otra es el *wanalitapi* que se activa en caso de que la enfermedad sea normal (Torres, 1994).

Otras de las cosas que hacen parte del arsenal del *penajorobinü* es el *yunu*, un yopo que viene del «mundo otro». Eduardo Aldana relató lo siguiente,

[...]La herramienta de él que no la conoce uno, no lo ve, pero el maneja una herramienta de doble filo tanto para joder a una persona o dañarse él mismo. Hoy en día los médicos tradicionales no saben nada. Ellos suerben una piedrita muy chiquitica como cristalizada que se llama yunu, pero eso no es de esta tierra, eso es porque espiritualmente lo coge del aire, y lo muele con un yopo tantico para ellos sorber. Y entonces se va a potencializar más el espíritu de trabajo. El poder se llama yunu. Cada vez que un médico tradicional suerbe yopo, permanentemente es poder pero a la vez es peligroso porque tiene que controlar [...] entonces él ya quiere llamar al yunu, y entonces canta, la piedrita, eso es frío dicen, eso no es de esta tierra, entonces el médico lo agarra y eso es blandito y luego se va poniendo más durito. Entonces ya es cuando lo mezcla con el yopo, lo mescla con el pate, y lo muele. Pero el médico comparte del yopo pero no con todo el mundo. Por ejemplo si es un muchacho aficionado al yopo pero que no está preparado, mejor no desperdiciar esos ingredientes. Yunu no le dan a todo el mundo, al que está aprendiendo a ese sí [...] si el yunu lo está consumiendo constantemente tiene que cuidarse también porque está poderoso y potente pero a la vez delicado. Tiene que controlar, hay que tener una dieta [...] hoy en día los médicos tradicionales no tienen esa dieta, ese tratamiento. Entonces ya no están fuertes, ya no están curando nada [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Entre los sikuani las nociones acerca de la causa de enfermedades incluyen la intrusión de los seres del mundo subterráneo o *ainawis*. Eduardo Aldana me explicaba lo siguiente,

[...] El ainawi también produce wanali, es lo que produce la enfermedad [...] los espíritus celestes son los ainawis [...] las piedras de colores pueden ser transparentes o pueden ser así como amarillitas. El del agua es muy transparente, el propio wanali que hacen los ainawis, pero el otro es más grande y ese si es como amarillito y eso es muy peligroso. El wanali es solo para hacerles mal a otras personas [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

El ingreso por parte del chamán al mundo de los *ainawis*, es también el ingreso al mundo de las enfermedades y su posible cura. Así se relata en uno de los mitos sobre el Rey Samuro:

[...]Furnaminali amarró al rey Zamuro a un palo en el patio y se fue a acostar, entonces rey Zamuro empezó a nombrar enfermedades, a lo que Furnaminali respondía “que tal enfermedad no existía porque era él mismo el que había creado todas las cosas”. En un momento en que Furnaminali se durmió, rey Zamuro nombró los hechizos, como Furna no supo contestar, desde entonces los hombres no se pueden defender de la brujería y por eso mueren. Rey Zamuro ganó la pelea, y cuando salió de nuevo el plumaje se fue volando [...] (Fuente: grabación hecha a don Rafael Yépez en mayo del 2003 por alumnos de la Universidad Pedagógica Nacional en Vargas, 2005).

Para don Eduardo el chamán y el brujo son el mismo, *tsamaninü*. Pero dice que al médico tradicional en lengua sikuani se le llama *penajorobinü* o *pejorobinü*.

[...] él es el que hace remedio a los pacientes. Quiere decir, el que hace remedio a los pacientes [...] Nosotros los indígenas somos mañistas, o sea que le sabemos hacer mal a otro, sabemos dañar a las personas, le coge un mugre, le coge tal, lo flechó el agua, también no es porque la persona quiera dañar a otra y ya, sino que también hay un enemigo de nosotros que es el agua, las piedras la naturaleza los ainawis [...] y los médicos tradicionales no es que ellos tengan el poder por ellos mismos, tiene que recoger el poder de la naturaleza, de una

pedra por ejemplo. Por eso cuando rezan al aire libre, ellos abren el espacio [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Según Pedro Durán,

[...]Los médicos también podían hacer el mal, por eso unos sikuani le dicen tradición y yo les digo traicioneros. Porque ellos traicionan, por la borrachera de yopo, y uno que puede ser muy buena persona muy buena gente, cuando se emborracha de alcohol, nunca va a ser bueno. Lo mismo pasa con la borrachera del yopo. Así es como termina haciendo el mal y hechiza, echa pieche. La gente a veces contrata un médico para que haga un mal para devolver la venganza. Así se muere el que le mató su familia [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Durante mi último trabajo de campo identifiqué con ayuda de varios de mis interlocutores a 19 hombres que pueden tener poderes. Algunos de ellos fueron clasificados como rezanderos, otros como *suerbe yopo*, otros como *penajorobinü* y otros como “brujos”. Ya en mi primera temporada de campo en 2004 -2005, Jairo Yepes, el capitán de la comunidad de Walabó 1, nos comentó un día a Nicolay y a mí que mucha gente sabe la forma de causar la enfermedad, pero por lo general no saben la forma de curarla. Por otra parte, Pablo Emilio nos contó que había diferentes formas de manipular a los *ainawis*. Decía que el sikuani debía mascar el *kapi* y sorber el *yopo*, y que luego a través de cantos y de oraciones había que esperar a que saliese un reflejo que es el *ainawi*; luego hay un choque de espíritus (Vargas, 2005).

Además, he presenciado varias curaciones y por lo tanto tengo varios registros de campo, así que presentaré una descripción genérica. La puesta en escena no ha cambiado mucho a pesar de los años ya que mis observaciones coinciden bastante con lo descrito por Lucena en los años sesenta. En Wacoyo se suelen clasificar las enfermedades en dos grupos. En el primer grupo están aquellas que son consideradas enfermedades frecuentes o *domae* que en ocasiones ellos nombran como *domaekuene*. Entre las más comunes están, la gripa y la tos le llaman, *bujudomae*; la fiebre, *ibodomae*; los vómitos, *peyakabidomae*; la diarrea, *suliadomae*; el dolor de cabeza, *piamatatanedomae*; entre otras. Luego están aquellas producidas en el espectro sobrenatural. Cuando la persona siente dolor se le llama *witane* o *witanekuene* que pueden ser causa de un mal. Pero, a los maleficios o males en general causados por un hechicero se les dice *tsawikuli* o *piache*.

Cuando se considera que la persona está enferma por *tsawikuli* o *piache*, mandan llamar al *penajorobinü*. Una vez arreglado el precio de la curación, el *penajorobinü* prepara sus cosas para la curación. Se pone los amuletos protectores como son los collares y la pintura de la cara. Empieza a mascar el *kapi* y *suerbe yopo* antes de salir de su casa, cuando se siente preparado, coge la maraca y va hacia donde se encuentra el enfermo. El *penajorobinü* se sienta en un banquito o *tapi* y descansa un rato. Luego se acerca al enfermo u hace su primer diagnóstico mientras sopla y marca el ritmo con su maraca. Después del diagnóstico el *penajorobinü* puede determinar si el enfermo puede ser curado o no. En caso de que si se pueda curar entonces el *penajorobinü* comienza a rezar y a mover enérgicamente su maraca. Luego empieza a soplar y succionar en el lugar en el que está la enfermedad del

paciente, es entonces cuando el *penajorobinü* escupe la enfermedad que le ha succionado al enfermo y que suele tener forma de piedra. Se lo muestra a los familiares para que comprueben que ha sacado aquello que provocaba la enfermedad. En ocasiones rezan también algunos de los objetos del enfermo como la ropa o el chinchorro donde está recostado. El enfermo luego debe guardar una dieta para que la curación sea efectiva.

Según Perrin,

[...]El chamanismo explica el infortunio mediante una relación particular entre sus víctimas humanas y los seres del mundo otro que lo ocasionó, siendo los chamanes sus mediadores. Esta relación se puede considerar como transversal: une dos mundos en principio diferenciables. En la brujería al contrario, las relaciones entre el origen del mal (el brujo) y la víctima (el embrujado) o el terapeuta (el curandero) son básicamente “internas” porque, en la brujería son los seres humanos brujos o curanderos; porque en la brujería son los seres humanos los que generan el infortunio o quienes lo tratan. Por eso pueden recibir la ayuda de seres del mundo otro [...] También se puede hablar de brujería chamánica [...] Se dice por ejemplo que un chamán puede actuar como brujo capaz de matar a distancia, de mandar enfermedades o de agredir a otros chamanes. Pero en muchos casos son las representaciones del mal las que conducen al chamán a comportarse como un brujo con el propósito de asegurar la sobrevivencia del grupo (Perrin; 2005, 12-13).

Como expliqué entre los sikuani, la mayoría de las muertes, enfermedades y desgracias graves se atribuyen a “un mal” o daño, generalmente ocasionado por un *penajorobinü*. Comúnmente, las víctimas atribuían la hechicería a alguien de la comunidad con quien habían tenido un altercado o alguien que generalmente le deseara el mal. Si el chamán verificaba la sospecha podían ocurrir varias cosas: el sospechoso puede abandonar el poblado, o sufrir represalias que pueden llegar hasta el asesinato. Por otra parte, el chamán podía atribuir la culpa a otro hechicero de algún poblado lejano. Según Metzger y Morey, el hechicero es, por definición, una persona maligna que probablemente usa su poder a la más ligera provocación (Metzger & Morey, 1983). La capacidad del chamán de enfermar e inclusive de matar está fuertemente asociada a los mecanismos de control social del pueblo sikuani. De esta forma tenemos dos fuerzas de control social. Por una parte están el *aura*, el *atsoba* y el *namatayaba* asociadas a procesos de socialización donde las personas aprenden a valorar, definir y aceptar las normas, como también otro tipo de mecanismos sociales como el chisme, como ya había mencionado anteriormente. Por otra parte, está el temor a las sanciones sobrenaturales. Por ejemplo Metzger y Morey (1974) describían que el temor a la hechicería vengativa también era un mecanismo de control social, y por consiguiente una forma de ejercicio del poder. Como señalé la “hechicería vengativa” asociada al concepto de venganza o *manasima*, era y sigue siendo uno de los mecanismos para la resolución de conflictos entre los sikuani.

Los sikuani suelen hablar con mucho respeto sobre este tema. Por ejemplo, en mi última visita al resguardo uno de los jóvenes de la comunidad había sido asesinado por otro joven del mismo resguardo durante una fiesta. Según me explicó la madre del fallecido, el joven que asesinó a su hijo tenía el puño rezado. Por esto, cuando lo golpeó su hijo cayó muerto.

En este caso, el joven que cometió el crimen optó por el *namatayaba* o destierro y dejó el resguardo con toda su familia. Le pregunté entonces a la madre del fallecido que si con el destierro era suficiente para hacer justicia, y me dijo que no, que además se ejercía la justicia indígena, insinuándome que habían puesto en marcha una venganza a través de la contratación de un chamán (Registro Diario de Campo 24/12/2012).

Pablo Emilio Gaitán fue un poco más explícito cuando le pregunté sobre lo que significaba la venganza entre los sikuani, aunque si me advirtió desde un principio que el sikuani no hablaba del tema porque era un conocimiento que no debía compartirse con los blancos. Para Pablo hay muchas cosas que deben permanecer en secreto. Sin embargo, fue generoso conmigo y me explicó algunas cosas sobre la venganza o *manasima*. Pablo me explicó que una cosa es la venganza individual, y otra es la venganza hacia toda la familia. En sus palabras,

[...] a veces hay guerras entre familias, cuando uno habla de manasima, se refiere al exterminio de un pueblo. Esto puede ser a causa de problemas con un familiar. También puede ser que hay un persona que por ejemplo mató a otra con oraciones, rezos, entonces este tipo llegó hizo la preparatoria, le quitó un dedo, hizo su ceremonia, tal cosa y mató a este. Eso es venganza, que se hace individualmente. Eso no es manasima. Manasimo es cuando la oración es bien grande entonces, el afectado acrecienta más el rezo y entonces mata a la mujer, al hermano, al padre; es decir enferma a toda la familia y los mata, por eso es exterminio. Manasima es cuando se venga a toda la familia, no solo a un miembro. Eso es como una guerra telepática. Se produce solamente por los que manejan el poder espiritual, la mente. Por ejemplo los familiares pueden contratar a alguien y le dicen, “hágame el favor y me le hace una venganza”. Esa otra persona hace el preparativo y pues mata a esa otra persona. Cuando se hace con la espiritualidad, la que hizo el mal cae. La venganza tiene un conducto espiritual por eso es que llega donde salió el mal, no llega a otro lado [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

El testimonio de Pablo nos permite entender de alguna forma cómo funciona el control social y la justicia a través de las venganzas sobrenaturales. La persona que comete la falta asume el *namatayaba* o destierro, no solo por el *aura* o *atsoba* sino por el miedo a las represalias sobrenaturales que se manifiestan en la enfermedad y muerte no solo de la persona que comete la falta sino también de toda su familia. En este sentido, el poder biopolítico del *penajorobinü*, se extiende a todas aquellas personas que pueden permitirse el contratar a un chamán.

En resumen, para la década del cincuenta la hegemonía comunal sikuani se definía a partir de una serie de disputas, diferencias y conflictos basados en jerarquías internas de género, etnicidad y generación que sustentaban la posición dominante del *pematakanukaenü*. Sin embargo, dada la concepción dual que tienen los sikuani del cosmos, estas jerarquías también estaban reguladas y disputadas en el campo de lo sobrenatural, del «mundo otro», por lo que el *penajorobinü* o médico tradicional como mediador entre ambos mundos entra a cumplir una función primordial. En el siguiente capítulo, abordo cómo la hegemonía comunal descrita es interceptada por su participación en ese proceso hegemónico más amplio, especialmente cuando entra en contacto con los misioneros y los colonos.

CAPÍTULO 5

Disputas por la administración de poblaciones y sus consecuencias sobre la hegemonía comunal

En los dos capítulos anteriores describí por una parte los actores dominantes que se disputaban la soberanía regional como también la manera en que se configuraban las relaciones políticas en el interior de las comunidades indígenas. En este capítulo abordo la forma en las segundas son interceptadas por las primeras. Esto con el fin de ilustrar que la comunidad como unidad micropolítica que participa como fuerza de un proceso hegemónico más amplio y por lo tanto debe ser considerada como un elemento fluctuante. Empiezo explicando cómo el poder del *penajorobinü* es atacado por los misioneros, el papel de los indígenas como agentes de disciplinamiento y las resistencias sikuani frente a esa acción misional. Ilustro también la encrucijada en la que se encuentran los sikuani, las disputas entre misioneros católicos y evangélicos por administrar su vida y los efectos que esto tiene sobre la hegemonía comunal. Finalmente expongo que el auge de las misiones coincide con un contexto global que genera discursos y marcos jurídicos a favor de los pueblos indígenas que tiene poca incidencia en los Llanos orientales. Esto estará acompañado de políticas impuestas desde el Estado central como la ley de Reforma Agraria que favoreció la titulación de baldíos y por consiguiente la usurpación de las tierras indígenas. Me centro así en la intensificación del conflicto entre colonos e indígenas visibilizando la participación de otros actores dominantes como los misioneros en estas contiendas. Emplearé la famosa Masacre de la Rubiera para explicar este fenómeno. Visibilizaré así puntos de contacto entre los diversos actores mostrando cómo los indígenas hacían uso de sus vínculos con los misioneros para defenderse de los otros agentes como los colonos, y como las relaciones de poder comunales también fueron determinantes en el devenir de estos conflictos.

Dominación y resistencia: Guerra de Dioses y guerra de gente

Los mecanismos de control social a través del poder sobrenatural se vieron fuertemente interpelados con la presencia protestante pues el poder del *penajorobinü* fue una de las primeras cosas contra las que se enfrentó Sofía Müller. Stoll (1985) relata que bajo la dirección de la misionera, los primeros conversos indígenas tiraron al río sus bolsos de objetos sagrados, destrozaron con hachas las canoas donde preparaban su cerveza casera y como temían la hechicería de sus vecinos, llevaron a la misionera a la aldea vecina para que le diera un sermón a éstos también. En este espacio de controversia y confrontación, los agentes dominantes como los misioneros evangélicos se valen de las tensiones comunitarias para desarrollar sus dispositivos de dominación.

Se puede decir que Sofía Müller logró consagrar el temor a los chamanes en iglesias. Cuando la misionera llegó por primera vez donde los indígenas describió: “[...] Everything was

witchcraft, with drinking and calling the devil, which was very frightening at night [...]”²¹⁹ (Müller, 1960). Para la misionera, en muchas de las prácticas de los indígenas estaba el demonio. En una de sus descripciones sobre una danza señalaba:

[...] It seemed like a calling together of all the demons in creation. Moving along in a slow, funeral like procession, they blew on long, tube-like poles, swaying them slowly from side to side in time with the hollow notes that issued forth and re-echoed through the jungle. One could easily associate these weird strains with witchcraft or demon worship, especially on a moonlight night in the heart of the jungle. I watched between the cracks of the little palm-leaf hut, and the goose flesh rose up on my arms and scalp as I listened. This dance seemed strange and demonical [...]”²²⁰ (Müller, 1952 en Cabrera, 2007).

Lo mismo ocurrió con la llegada de Müller donde los sikuani. Según relató Pedro Durán, cuando Sofía llegó a su comunidad los convenció a todos de que el *penajorobinü* era un ser maléfico y convenció a la gente de que tirara todos los objetos asociados a la vida ritual al río. Además prohibió la poliginia que como señalé era común entre los chamanes.

[...] Sofía Müller llegó y dijo que los *penajorobinü* eran diablos. Que los que fumaban tabaco y sorbían yopo y consumían alcohol no lo podían usar como evangélico. Entonces ella ya prohibió toda esa cosa. Entonces uno solo podía estar con su mujer, antes cuando uno tenía modo podía tener más de una mujer, como el Rey Salomón, porque tenía oro, y buena casa [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

La estigmatización del *penajorobinü* como un ser maléfico, y la prohibición de los elementos que le permitían comunicarse con el «mundo otro», interfieren en la hegemonía comunal pues las jerarquías existentes se ven trastocadas y cuestionadas, no solo por el misionero que llega a la comunidad sino por los indígenas conversos que dejan de legitimar el poder del médico. Como señalé anteriormente el poder del chamán depende en gran medida de su prestigio, sin éste su papel como autoridad se desvanece y es suplantado por una nueva, en un principio por el misionero como nuevo mediador de lo sagrado y más tarde por los ancianos y pastores indígenas. Esto se refleja materialmente en los poblados sikuani a través ausencia de chamanes. Por ejemplo, Lucena (1971) observó en la década del sesenta señala que había una auténtica escasez de chamanes dispersos en toda la Orinoquía. Para el autor había tres razones principales para este fenómeno: primero, que aprender la profesión era difícil, segundo el tema del prestigio, y tercero, la presión de credos cristianos y especialmente el protestante.

A pesar de que en el dispositivo de dominación evangélica, el sujeto subalterno se convierte en un agente de disciplinamiento, es decir, también hubo manifestaciones de desobediencia

²¹⁹ Cita en castellano: “[...] Todo era brujería, bebían y llamaban al demonio, lo que en las noches producía miedo [...]”

²²⁰ Cita en castellano: “[...] Parecía que llamaban a todos los demonios de la creación. Se movían como en una procesión tocando unos objetos tubulares largos y balanceándose lentamente de lado a lado al tiempo que emitían sonidos que hacían eco en la selva. Se podrían asociar fácilmente estos actos extraños con la brujería o la adoración de demonios, sobre todo en una noche de luna en el corazón de la selva. Los observé entre las grietas de la pequeña choza de palma, mientras escuchaba se me puso la piel de gallina. Este baile parecía extraño y demoníaco [...]”

y por lo tanto de resistencia. Aquí retomo nuevamente la noción de resistencia²²¹ en la vida cotidiana de Scott (1990) y de los «discursos ocultos», resistencia que desde mi punto de vista no es homogénea ya que algunos sujetos ejercen la desobediencia mientras que otros no. Según el testimonio de uno de los mayores con los que entrevisté durante mi trabajo de campo en 2012, los sikuani se las arreglaron para engañar a los misioneros, en sus palabras,

[...] Vea, allá a la comunidad si llegó la misionera Sofía. Y ella prohibió todo, todo. El uso del yopo, el uso del caapi, y no dejaba rezar a los médicos que porque eso esa cosa del diablo. Pero como usted bien sabe y nos conoce, nosotros los indios tenemos nuestras mañas, y pues el chamán le decía a la misionera, sí, sí, yo creo en cristo, pero luego él iba y sorbía su yopo a escondidas, o rezaba la cacería, sin que ella de diera cuenta. La gente decía que era evangélica para que no la molestaran y luego pues seguía practicando la cultura cuando los blancos no estaban mirando [...] (Entrevista a Mayor sikuani 02/17/2013).

El testimonio de este mayor sikuani, ilustra estos mecanismos de desobediencia y resistencia cotidiana. No obstante, no podemos negar que el discurso indígena fue moldeado por el propio proceso de dominación, y esto se hace evidente en los mitos. Como expliqué en el capítulo 2 para los indígenas que habían sido evangelizados en las misiones o internados católicos, había una simbiosis entre la mitología occidental católica y la sikuani, por lo que el dios *Kuwei* era el mismo dios católico. En cambio, los misioneros evangélicos hacen de *Kuwei* un personaje antagónico y lo asocian los Lucifer. Cuando le pregunté a Pedro Durán, que como ya he señalado es evangélico, si él creía en *Kuwei* me expresó lo siguiente:

[...] Yo no puedo creer en Kuwei porque Kuwei fue tirado por Dios del cielo. Kuwei es un ángel lucero que Dios lo mandó del cielo por ser muy egoísta. Eso es Kuwei, un ángel expulsado del cielo. Ahora Kuwei no tiene poder por ser el dios del mundo sino que tiene poder por ser Luzbel. Kuwei es el mismo diablo. Ellos no entienden porque ellos no leen la biblia cómo fue puesto Kuwei en el cielo y en la tierra. Yo sé que Kuwei es el diablo por medio de las sagradas escrituras. Él fue expulsado por Dios, Ángel lucero porque quiere ser más poderoso que Dios. Kuwei tiene poder, es el mismo diablo, luzbel, lucifer, es el dragón que lo mandó Dios de arriba. Por eso se dice, Kuwei sabe todo [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Para Moore el indígena al ser evangelizado se le es negado su ideología tradicional al ser reemplazada por la palabra divina. Por lo tanto, la negación de la ideología tradicional era también la negación de las formas tradicionales de vida económica y de organización social (Moore, 1984). Esto se hace evidente en el testimonio de Pedro Durán, quien señala lo siguiente,

[...]Primeramente yo si creía en el rezo del pescado. Porque el que no cree en la palabra si puede convencer todavía con los brujos con los médicos con los rezanderos. Los médicos sikuani también tienen poder, claro, y el rezo también le vale. Todo vale, no ve que tiene poder. El mismo Kuwei le da poder al médico sikuani entonces el poder del médico viene del

²²¹ Como explicaré de forma detallada en el siguiente capítulo, en la década de los años 70 con la emergencia del movimiento indígena y la creación de UNUMA, la organización de los indígenas de los Llanos orientales, va a haber un fuerte rechazo hacia las misiones evangélicas y desde las organizaciones apoyadas por antropólogos y activistas, entre ellos, misioneros afines a la teología de la liberación, se va a solicitar la expulsión de los misioneros del ILV y de la MNT de los territorios indígenas. Pero estas acciones respondieron a otro contexto por lo que aquí me gustaría centrarme en aquellas resistencias que surgieron durante la evangelización protestante en las décadas del cincuenta y sesenta.

diablo. Para mí, aunque seguramente no pueda regir en la sagrada escritura, yo digo yo creo que para el rezandero también dios da poder para que cure a un paciente. Eso es lo que yo pienso, yo tengo esa idea. Porque con mero rezo no más sin poder no lo va a curar con mero rezo. Eso es con un poder que viene de Dios, para que cure enfermedad. Yo como que creo en las dos cosas, pero no. Creo en la palabra de Cristo pero también en los ainawi porque yo entiendo cosas porque me han pasado. Cuando yo me mando rezar pues no me pasa nada. Cuando yo me mando curar con los médicos ya me cura. Entonces yo también creo a los médicos sikuani pero en el pasado. Yo ya no voy donde los rezanderos ni tampoco a mirar el rezo de pescado. Yo tampoco quiero ver a los borrachos. Si usted se emborracha, yo ya no me le arrimo (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Además de los bailes y rituales por atraer al demonio, Müller también prohibió el consumo de bebidas fermentadas y alcohólicas. La condena a varias de las prácticas culturales indígenas fue radical y muchas veces llegó al punto de la intimidación como también la destrucción de todo aquello que la misionera consideraba como brujería. Entre las cosas que llevaban los misioneros se encontraban las medicinas. El alcance de la medicina occidental era vislumbrado más allá de su efecto inmediato por Müller, ella contribuiría a la desaparición de ciertas prácticas terapéuticas de los indígenas consideradas como «hechicería» frente a las cuales señalaba: “[...] no doubt, a medical missionary could put the witch doctors out of Business in a hurry in these tribes [...]” (Müller, 1952).

Como argumenté anteriormente, entre los sikuani, la capacidad del chamán de enfermar e inclusive de matar estaba fuertemente asociada a los mecanismos de control social del pueblo. Cuando la población dejaba de creer en la efectividad de las prácticas terapéuticas del chamán, también dejaba de creer en las sanciones sobrenaturales tradicionales, por lo que los mecanismos de control social fueron reemplazados.

Así, como sugirió Nelly Arvello-Jiménez (1992) para el caso del pueblo Ye-cuana, con la eliminación de algunos ritos se privó al sistema político indígena del efecto positivo que tenían los rituales en las relaciones políticas y de control social, tanto a nivel comunal como a nivel regional. La creencia en la malevolencia indiscriminada de las fuerzas sobrenaturales inducía a los indígenas, bien de diferentes grupos familiares o de diferentes pueblos, a aunar destrezas para la lucha contra esas fuerzas a través del ritual. El ritual era un mecanismo simbólico que rebasaba antagonismos crónicos entre pueblos sin que existiese otro mecanismo social que fuera tan efectivo para allanar las diferencias y antagonismos que existían tanto a nivel local como entre pueblos. Si bien las unidades integrantes del sistema político indígena eran pueblos o comunidades políticamente independientes, ciertos mecanismos como la prestación de servicios rituales y las alianzas matrimoniales entre pueblos aseguraban una interconexión social y cultural que configuraba la totalidad de lo que era el pueblo indígena, aun cuando no existía una centralización política. Con la eliminación del ritual se rompieron eslabones sociales y se promovían una atomización de las sociedades y un debilitamiento de los patrones de reciprocidad que entre los indígenas funcionaban como un seguro social (Arvello-Jiménez, 1992).

El proselitismo de los evangélicos era más lento que el ejercido por los misioneros católicos, y admitía algunas dimensiones de la vida cultural indígena. Lo que principalmente se buscaba afectar, eran algunos de los comportamientos indígenas. Así gran parte de la evangelización de los miembros del ILV como de las Nuevas Tribus, se basó en prohibiciones, algunas de las más comunes están enlistadas en la siguiente tabla:

Tabla 3: Prohibiciones de los Evangélicos²²²

Un cristiano no, (prohibición)	Porque (Razones que se dan para la prohibición)
Fumar tabaco	Daña el cuerpo humano. Es un acto que no dignifica al ser humano. Es costoso y por consiguiente es una pérdida de dinero.
Beber Licor	Beber lleva a la embriaguez, la que convierte a los hombres en animales. El resultado son, hogares rotos y el daño al cuerpo de la persona que debe ser el templo del espíritu santo.
Cometer inmoralidad sexual	Fornicación, adulterio, incesto, sodomía y prostitución están expresamente prohibidos en la Biblia.
Participar en magia, brujería o juegos de azar	La Biblia prohíbe esto desde que estas actividades no están suministradas por Dios.
Ver películas	La industria del cine está controlada por no-cristianos. Por lo tanto, las películas producidas no edifican a la persona que las ve. (A menos de que sean películas cristianas).
Ir a bailes	El baile incita al apetito carnal y generalmente tiene lugar en lugares de carácter cuestionable.
Impúdico/a en la forma de vestir	Los cristianos no deben llamar la atención hacia ellos a través del vestido porque puede incitar al deseo sexual
Mentir, robar, chismosear, envidiar, odiar, etc.	Estas actitudes y acciones están expresamente prohibidas para la conducta cristiana en la Biblia.

²²² Véase: (Thornton, 1984).

En este proceso, los sikuani se encontraron confundidos y divididos por el evangelismo. Los jóvenes indígenas evangélicos cuestionaron las jerarquías de edad propias de su sociedad, sublevándose al chamán o *penajorobinü*. Hubo una ruptura generacional en la que el prestigio de los mayores empezó a ser desplazado por el de jóvenes conversos. Sin embargo, algunos miembros de la sociedad se resistían al evangelismo y legitimaban las jerarquías y el estatus quo tradicional desobedeciendo a las prohibiciones de los misioneros. No obstante, en líneas generales, después de la presencia evangélica se percibe una leve disminución de la presencia del chamán.

Por otra parte, los indígenas comenzaron a contraer enfermedades que no podía curar el chamán. Entre julio de 1968 y julio de 1970 el antropólogo canadiense Bernard Arcand estuvo viviendo entre tres grupos de cazadores recolectores cuiva en los llanos colombianos. Aunque el pueblo cuiva y el sikuani son diferentes, ambos compartían el mismo medio ecológico. A partir de esta etnografía, Arcand redactó un informe publicado por la International Work Group for Indigenous Affairs – IWGIA- en 1972, titulado *The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia*. En el informe Arcand (1972a) mencionaba que entre más se contactaban los indígenas con los colonos, más se contagiaron de diferentes epidemias. Esto fortaleció a los misioneros quienes tenían las medicinas y el monopolio para controlar epidemias. De alguna forma la gente tenía nuevas enfermedades que no curaba el chamán pero que si curaban los misioneros. Esto va a generar nuevos lazos de confianza con los misioneros como también dará estatus y poder a aquel que posee las medicinas. Según Arcand, los misioneros eran las únicas personas de la zona interesadas en los indígenas. El autor describe que los traductores de la Biblia estaban ayudando a los cuivas a incrementar la productividad de sus huertas, lo que podría atenuar la falta de alimento causada por la reducción de sus territorio de caza y recolección, independientemente del interés de los misioneros de crear una aldea asentada alrededor de un templo para la creación de la nueva iglesia.

Si nos fijamos en las etnografías, la presencia de los chamanes se desvanece en el tiempo. Después de los trabajos de Reichel-Dolmatoff (1944), Metzger (1968), Lucena Salmoral (1970-1971), Morey (1970), Morey (1975), los antropólogos que vistaron los Llanos pierden de vista al *penajorobinü* ya que como explicaré en el siguiente capítulo sus intereses van a estar más enfocados a explicar el cambio cultural y los conflictos que los indígenas tienen con los colonos. Por otra parte, como señalé anteriormente, el hecho de que los indígenas fuesen preparados como pastores nativos, creó nuevas formas de autoridad, además del chamán había un nuevo mediador de lo sagrado, el pastor evangélico indígena. De esta forma, a diferencia de las misiones católicas que tenían un acceso restringido de indios y negros a la función clerical, los protestantes optaron por la transferencia de poder al pastor indígena.

Según el testimonio de líderes indígenas, el misionero era visto como posibilidad de desarrollo de la aldea tanto por la movilización de recursos como por la transmisión de conocimientos. En muchos casos los misioneros eran vistos como una autoridad a ser consultada en algunos asuntos de los consejos de las aldeas (Almeida, 2000). Así estaban suplantando a aquellos que solían tener la autoridad de la palabra y el consejo como era el caso del *pematakanukaenü*. Por esto, no siempre las relaciones eran cordiales; en muchos casos el jefe del grupo solía despreciar al misionero por la disputa por el poder interno con el pastor (Almeida, 2000). Por lo tanto, las disputas de poder entre los nuevos pastores indígenas y los *pematakanukaenü* hicieron parte de las relaciones de poder propias de la hegemonía comunal.

El jefe observaba que perdía legitimidad dentro de la gente de la comunidad y como estrategia para no perder su estatus, optó por acercarse un poco a las nuevas necesidades que tenía la comunidad, necesidades creadas por el misionero y que ahora la comunidad exigía al jefe. No obstante, la autoridad del jefe frente a la del misionero no sólo se disputaba en el campo del conocimiento sino también en el del poder de convocatoria que tiene el jefe con la comunidad. El *pematakanukaenü*, generalmente tenía poder de convocatoria para el trabajo comunitario (jornada de caza, construcción de casas o siembra del conuco) ya que al ser el hombre más próspero podía distribuir comida y bebida a los miembros de la comunidad para cumplir con la reciprocidad. Si además el jefe era un chamán, el poder de convocatoria era mayor. Así, los jefes entran a competir con las llamadas «conferencias» que como ya detallé en el capítulo 3, eran unas grandes reuniones en las que asistían todos los miembros creyentes de las aldeas cercanas. Aunque, no siempre el jefe competía con los misioneros. En caso de que el jefe fuera creyente, su poder de convocatoria era usado para la realización de las «conferencias»²²³. Aunque no es el caso de Wacoyo, en muchos resguardos indígenas sikuani, especialmente en el departamento del Vichada, el puesto de capitán e incluso el de gobernador del resguardo es ocupado por un pastor evangélico indígena (Orjuela, 1998; Laurent, 2005; Registro Diario de Campo 26/02/2005).

Por otra parte, los misioneros además recurrían a la introducción de salarios en las comunidades. Ya que aquellos indígenas que trabajaban como “informantes” traductores o colaboradores de los misioneros se les pagaba por día o por hora por lo que en algunos casos el ser evangélico se convirtió en un mecanismo de acenso social para acceder a recursos. Además, aquellos indígenas que habían sido formados en bases como Lomalinda en gramática sikuani y traducción de textos, comenzaron a tener una posición de poder como aquellos profesores indígenas que se habían educado en los internados indígenas. Con

²²³ Robin Wright (1999) señala en un texto sobre la conversión de los baniwa en la frontera de Brasil con Colombia, que un hombre indígena baniwa recordaba que durante estas reuniones era a través del jefe o capitán de la comunidad que se hacía el consumo y el intercambio de comida (Wright, 1999 en Cabrera, 2007).

la diferencia de que los de los internados hablaban fundamentalmente en castellano mientras que los evangélicos podían enseñar en lengua y con la nueva gramática sikuani.

La inclusión de salarios, y la emergencia de nuevos actores políticos promovieron el individualismo, rompiendo con algunas de las relaciones de reciprocidad comunales que descansaban sobre las jerarquías del parentesco y el poder del *penajorobinü* y el *pematakanukaenü*. Con la llegada de profesores indígenas e indígenas asalariados, se crearon nuevas jerarquías y distinciones sociales entre los sikuani. De esta forma la economía nativa se vio afectada por los cambios en la distribución de la riqueza. En este sentido tanto misioneros católicos como protestantes, enseñaron a los indios un sistema de sumisión y servidumbre; introdujeron la dependencia económica en lugar de la autosuficiencia. Esto tuvo como resultado la generación de pobreza, y la marginación de sectores de la sociedad indígena que dejaron de pertenecer a su pueblo pero que tampoco lograron integrarse a la sociedad nacional. En últimas son una de esas identidades producto de los procesos hegemónicos que tienen lugar en las márgenes del Estado. Inclusive en algunos casos como el de Marcelino Sosa, algunos de los indígenas entrenados por los misioneros evangélicos comenzaron a jugar un papel dirigente en el movimiento indígena. En últimas, podían dialogar con los agentes dominantes pues habían aprendido su discurso²²⁴.

Aunque las resistencias de los sikuani frente a la dominación evangélica surgen de las propias comunidades a menudo estas estaban influenciadas por los otros actores que participaban del proceso hegemónico. Como señalé los enfrentamos a un escenario de disputa política del que participan varias fuerzas, por lo que las relaciones de poder que existían entre indígenas y misioneros evangélicos hacían parte de un escenario más amplio en el que los colonos, misioneros católicos, guerrillas liberales y terratenientes cumplan una función primordial. La hegemonía comunal sikuani fue legitimada, debatida y redefinida no solo en si misma sino también en relación al lugar que ocupa la comunidad, el pueblo sikuani en este caso, como actor en el proceso hegemónico a nivel regional. Así, figuras como la del *pematakanukaenü* o la del *penajorobinü*, fueron desplazadas por la emergencia de nuevos actores políticos, producto de las luchas políticas que se dan en el proceso hegemónico, que como he afirmado, no es una relación dual sino multidimensional.

En la década del ochenta, Thomas Moore ya había sugerido una conceptualización que superaba la relación binaria o bipolar entre las misiones y los pueblos indígenas. El autor refiriéndose al etnocidio señalaba lo siguiente,

[...] el etnocidio no es perpetrado exclusivamente por un individuo, ni aun por una organización, como el ILV. Es un proceso histórico que muy a menudo implica varios niveles de intercambios singulares con algunos representantes de las culturas políticas dominantes, que se apoyan entre sí, como por ejemplo, las industrias extractivas, los comerciantes, los

²²⁴ Sobre el papel de la escuela como modelo de ascenso social profundizaré en la tercera parte.

gobiernos y las agencias internacionales; habitualmente, también varias organizaciones misioneras que compiten entre sí y, hasta cierto punto, exploradores, viajeros y antropólogos. Por lo tanto, el papel de una organización como el ILV en el proceso de etnocidio debe considerarse en el contexto de toda la red de presiones etnocidas [...] (Moore, 1984, p. 28).

Aunque Moore, no estaba pensando en procesos hegemónicos o en campos de fuerza multidimensionales, si habla de una “red de presiones etnocidas” lo que rompe con la visión binaria pero por otra parte seguía percibiendo al indígena como un ser alienado sin capacidad de respuesta y por lo tanto sin agencia. Además, el autor si hace alusión a que el etnocidio, como ejercicio de dominación, hace parte de un proceso histórico del que participan múltiples actores.

Tanto la organización Nuevas Tribus como el Instituto Lingüístico de Verano, entraron a competir con la Iglesia Católica por la evangelización de los indígenas en la región, circunstancia que ya en la XV Conferencia Episcopal de Colombia, celebrada a comienzos de los años cincuenta, era motivo de preocupación entre las jerarquías eclesiásticas que anotaban al respecto: “[...] que los pastores protestantes se infiltran en los territorios de misiones con pretextos de actividades particulares pero que de hecho van a buscar adeptos entre colonos e indígenas [...] que la acción de, los pastores protestantes en la líneas fronterizas imposibilita el arraigo e incremento de amor patrio [...]” (Conferencias Episcopales de Colombia 1961). Esto crearía efectos devastadores en las comunidades quienes se vieron divididas por una auténtica guerra entre dioses²²⁵.

Lucena Salmoral (1971) durante su trabajo de campo describió que los pueblos indígenas sikuani se encontraban en una “encrucijada de credos”. Por “encrucijada de credos” el autor se refería a que en los pueblos confluían las creencias originarias, el cristianismo católico y el cristianismo protestante. Según Lucena (1971), la acción de las dos últimas propagadas por misioneros holandeses y norteamericanos en la región, apoyados en el prestigio del blanco, estaban acabando con el credo aborígen pero tampoco lograban que los indios se integraran a las religiones cristianas por completo. Para el autor, el cambio era demasiado profundo y los misioneros eran pocos, ejerciendo simplemente una acción esporádica o periódica sobre

²²⁵ En 1971 Brian Möser realiza un documental War of Gods. El documental narra la lucha entre misioneros católicos y evangélicos por la conversión y control de los grupos indígenas del Amazonas, filmada entre los makú y los barasana del Vaupés. El film exploraba las relaciones que se entablaban entre misioneros, antropólogos e indígenas. En su documental, Möser muestra el doble universo de la asepsia del pastor protestante y de su blanquísima esposa, que se baña todos los días, lava la loza en medio de la selva en recipientes de agua hirviendo y saca con pinzas los utensilios, mientras que en sus malocas con piso de tierra la familia indígena come con las manos tortas de yuca brava. Al fondo, la voz de la mujer norteamericana lamenta lo mal que comen los niños y sus precarias condiciones de vida. Uno de los miembros del ejército de pastores en la cinta de una hora asegura: "No podemos presumir que tenemos mucho tiempo, pues si estamos acá es porque Dios nos lo pidió y no nos dejará ir hasta que hayamos terminado. Estoy seguro de que Él también tiene un calendario". Y sí que cumplieron la agenda: si en 1969 trabajaban con 38 etnias, en 1972 ya lo hacían con las 48 de la región. Y todavía se les encuentra en la selva.

las comunidades indígenas que por otra parte seguían estando dispersas. Agregaba sin embargo, que la magia de los sikuani si tuvo una gran receptividad entre los colonos llaneros de la región, pues la ausencia de médicos les obligaba normalmente a acudir a los chamanes para curar sus enfermedades (Lucena Salmoral, 1971). Esto da cuenta de cómo los grupos dominantes también son moldeados en algunos de sus discursos y prácticas por los grupos subalternos.

Uno de los efectos más notorios fue la división entre creyentes protestantes y no creyentes. Esto se podía observar sobre todo por la restricción del acceso a las capillas, la destrucción de imágenes y se dejaron de compartir alimentos. Además, la división entre creyentes protestantes, no creyentes y creyentes católicos, profundizó tensiones o rivalidades internas. Por ejemplo, en la comunidad de Santa Ana del río Isana, Wright (1999) describió que la autoridad estaba dividida entre dos jefes. Así, había un jefe que era identificado como del «grupo de los evangélicos» y otro que se identificaba como el «grupo de los padres». Por lo tanto, la disputa de los misioneros por administrar a una misma población termina por dividir a la comunidad, creando dos núcleos políticos, uno que mantiene relaciones de reciprocidad vertical con los misioneros católicos en el que el líder indígena es legitimado en parte por los curas y otra que se relaciona con los evangélicos y cuyo líder es un pastor evangélico indígena.

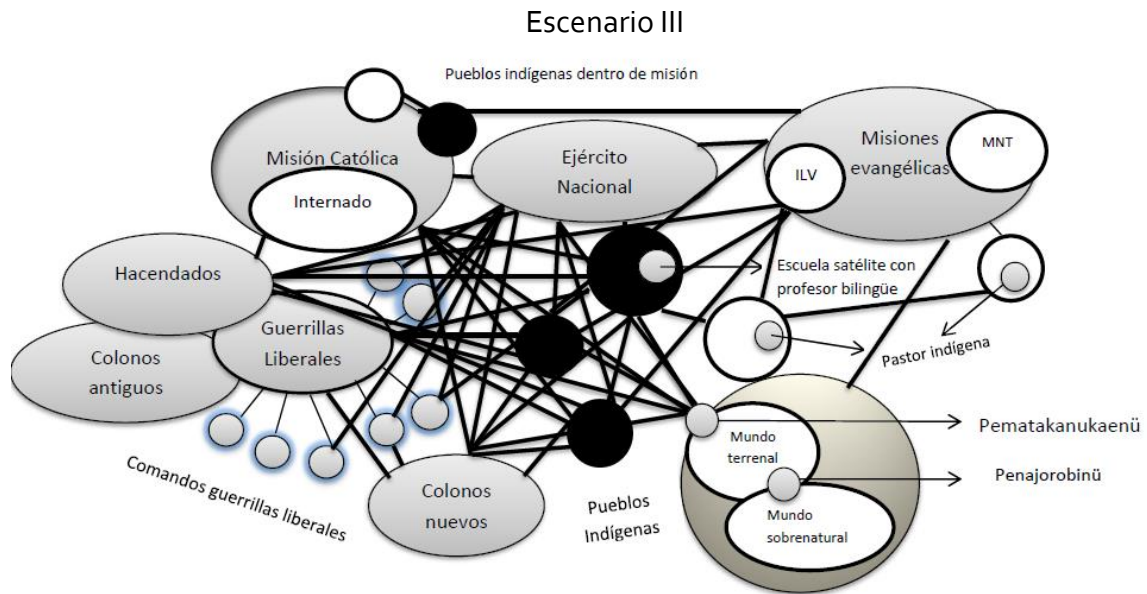
Algo similar fue comentado por Jairán Sánchez, un investigador colombiano que lleva años trabajando en el departamento del Vichada, en una entrevista que realicé en el mes de marzo de 2013. Según Sánchez, cuando él estuvo trabajando con las comunidades sikuani en la década del 80, pudo percibir una fuerte división entre los indígenas católicos y los evangélicos que se manifestaba espacialmente. Los de la margen derecha del río vichada eran los evangélicos y los de la margen izquierda eran los grupos católicos. Por otra parte me comentó que en la selva del Matavén, casi todos los grupos eran evangélicos y que del lado de la frontera venezolana también. Esta división física y religiosa se ha ido afianzando en el tiempo (Entrevista a Jairán Sánchez 24/02/2013).

Como señala Cabrera, la división católico- protestante no sólo afectó las relaciones internas entre los miembros de los distintos grupos indígenas misionados. Cabrera (2007) menciona como entre los cubeo por ejemplo, hubo un caso en que un sacerdote católico instigó a dos hombres cubeo a incendiar las viviendas de creyentes protestantes, circunstancia que fue denunciada por el entonces Secretario Ejecutivo de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) y que tuvo lugar en la localidad de Caranacoa sobre el río Inírida. De la misma forma, la oposición de los indígenas protestantes a los representantes de la Iglesia Católica fue también manifiesta: En el año de 1961 el sacerdote Luis Noel Rivera dio cuenta del fenómeno tras hacer una expedición misional en la región nororiental de la Amazonia colombiana. Entonces el religioso señaló:

[...] En el Río Guainía, cuatro de las ocho casas son de católicos, y las otras cuatro de evangélicos; cuando pasamos por allí en la parte católica nos recibieron muy bien; y en cambio en el sector evangélico no querían vernos [...] Con sus correligionarios son atentos y

hospitalarios. No así con lo que se llama católico, máxime si se trata de sacerdotes, como queda dicho antes. Con nosotros los católicos estos indios se muestran altaneros y despectivos, no ocultan su disgusto y con su natural hospitalario llegan hasta a negarnos la posada [...] La presencia de un sacerdote católico produce en estos indígenas sentimientos de una ira incontenible, y puedo afirmar porque lo vi personalmente, que esa rabia se les sale a la cara y que no pocas veces forman espumarajos en la boca como si fueran endemoniados [...] Remontando el Guainía llegamos a las bocas de Caño Colorado, donde nos fue forzoso pasar la noche. Cuando manifestamos nuestro deseo de dormir allí, los indígenas se negaron descaradamente a admitirnos en el lugar, simplemente porque éramos misioneros católicos. Por supuesto que tuvimos que imponernos, alegando que éramos Colombianos y que no éramos ningunos ladrones; logramos dormir allí a costa de cualquier riesgo y haciendo caso omiso del desprecio e ironía de los indígenas (Rivera, 1961 citado en Cabrera, 2007, pp. 120-121).

Sin embargo las disputas no solo se dieron entre misioneros evangélicos y católicos, ya que para algunos colonos, especialmente para los comerciantes, los evangélicos se convirtieron en un obstáculo. Esto es porque los misioneros bajaron los precios de los comerciantes ribereños y de los patrones de algunos hatos que contrataban indígenas por lo que inhibían el desarrollo de relaciones de peonaje por deudas. Los indígenas en vez de comprarles las mercancías a los comerciantes ribereños, preferían pedirselos a los misioneros a menor costo y sin obligación de trabajar. Esto rompía las relaciones de explotación que había entre comerciantes o colonos e indígenas pero fortaleció las relaciones de reciprocidad vertical y de dominación entre los misioneros y los indígenas. En el siguiente escenario (ver escenario III) se pueden apreciar los diferentes actores que hacían presencia en la región pero también las particularidades con respecto a la hegemonía comunal. En el capítulo 3 hice una breve mención a la llegada de nuevos colonos a los Llanos impulsados tanto por la violencia bipartidista del centro del país como por las políticas de titulación de baldíos promovida por la Reforma Agraria que adelantaba el Estado central. A continuación expongo de manera general el contexto en el que tiene lugar la Ley de Reforma Agraria, y me centro en cómo con el asentamiento de colonos en tierras indígenas hay una intensificación del conflicto entre estos actores visibilizando la participación de otros actores dominantes como los misioneros en estas contiendas.



Ente la ilusoria reforma agraria en los Llanos y la usurpación violenta de las tierras indígenas

Además, en un contexto de guerra fría y de alarma por la Revolución Cubana de 1959, los Estados Unidos lanzaron su plan de alianza para el progreso (1961-1970). Las principales medidas recomendadas fueron: la reforma agraria, con el objetivo de mejorar la productividad agrícola, el fomento del libre comercio entre los países latinoamericanos, la modernización de la infraestructura de comunicaciones, reformas tributarias; incrementar el acceso a la vivienda, mejorar las condiciones sanitarias para elevar la expectativa de vida, facilitar el acceso a la educación y erradicar el analfabetismo; imposición de precios estables y control de la inflación y cooperación monetaria. Este contexto legitimó la acción que los misioneros estaban realizando en los territorios indígenas. Así, como sugiere Stoll (1985), el temor «rojo» de los fundamentalistas, el nacionalismo latinoamericano, la defensa del Mundo Libre, la conquista de las tierras bajas suramericanas, la Alianza para el Progreso e inclusive la detente soviético-norteamericana contribuyeron a llevar la palabra de dios a otras lenguas.

Por otra parte, en toda Latinoamérica los estadounidenses intentaron contener las revoluciones que emergían en los diferentes países latinoamericanos, a través de la estimulación de esperanzas de reforma y equiparando a los cuerpos militares para la contrainsurgencia. En el caso de que los regímenes civiles comprometieran los intereses creados, las embajadas norteamericanas responderían alentando la toma del poder por los militares. De esta forma, se multiplicaron las dictaduras de derechas en el mapa y la orientación política de la región sufrió un cambio sustancial. En muchos escenarios, la violencia oficial hizo que gran parte del clero católico se convirtiera en el refugio de los

disidentes. Por lo tanto, el santuario eclesial fue violado en varias ocasiones y muchos sacerdotes y religiosos se adhirieron a la insurgencia. Se dice que, entre 1968 y 1979, miembros del clero sufrieron más de ochocientos arrestos, torturas, asesinatos y expulsiones (Lernoux, 1980 en Stoll, 1985).

En la década de 1960 el problema agrario y el desempleo agravado por la migración del campo a la ciudad y la crisis económica producida por la baja de los precios del café constituyeron los dos grandes males de la época. Con el surgimiento del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), acaudillado por Alfonso López Michelsen en 1960, la Reforma Agraria era vista como el medio para cortar con la dependencia económica con Estados Unidos beneficiando además al grueso de la población campesina en vez de a la oligarquía latifundista. Sin embargo, como arguye Caviedes (2011), las verdaderas intenciones de este sector disidente del liberalismo no estaban en la reforma agraria sino que buscaban utilizar la fuerza de la movilización campesina y popular que deseaba la reforma agraria, para imponerse sobre el poder conservador en el Frente Nacional.

Por otra parte, la Revolución Cubana que había iniciado en 1959 divisó la posibilidad de Reforma Agraria a los demás países del continente lo cual fue un obstáculo para el imperialismo estadounidense y las oligarquías latinoamericanas elaboraron planes defensivos como los Planes de Reforma Agraria que contemplaban la redistribución territorial, respetando a los latifundistas, que contrarrestara dicha influencia, empezando por las zonas que habían sido azotadas más duramente durante la Violencia y donde se había dado la formación de los grupos guerrilleros como en el caso de los Llanos y el Tolima. Los planes concretados en Punta del Este se desarrollaron más tarde en la Alianza para el progreso y en la ilusión de los países en vía de desarrollo de recibir ayudas monetarias por parte del capitalismo norteamericano (Tirado Mejía, 1971). Así, al comenzar la nueva década el Estado Colombiano impulsó la Reforma Social Agraria a través de la Ley 135 de 1961. Entonces, fue creado el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria), una institución encargada de la gestión de los asuntos que tuvieran que ver con la reforma. El desojo de los sectores campesinos, la incapacidad de una incipiente industria para absorber a la población desplazada por la violencia del campo hacia la ciudad, la disputa por el control político y económico entre liberales y conservadores, llevaron de nuevo al y centro del debate político y económico a la reforma agrarias como reivindicación de los sectores populares.

En un contexto de Guerra Fría, las políticas de Reforma Agraria no tuvieron como intensión la redistribución de la tierra a los campesinos despojados, sino la protección de la gran hacienda terrateniente, a través de la protección de la propiedad y el incremento de la producción por medio de la modernización tecnológica. Para ello era necesario disponer de una fuerza de trabajo conformada por campesinos sin tierra. Consecuentemente, la Ley de Reforma Agraria (ley 200 de 1936) buscaba proteger la propiedad de campesinos que habían consolidado propiedades de mediano tamaño en algunas regiones, promovían liberar la

propiedad de la tierra en otras regiones y la colonización de otras más (Caviedes, 2011), como fue el caso de los Llanos Orientales.

El campesinado colombiano por el contrario, solicitaba la titulación de las tierras colonizadas y la inversión en infraestructura (Zamosc, 1978; Caviedes, 2011). Sin embargo, estos intereses coincidían con el surgimiento de movimientos de autodefensa campesina, sobre los cuales influía el Partido Comunista. Bajo estas condiciones las demandas campesinas aparecían como el despertar de una conciencia de clase que no fue muy bien apreciado en un contexto de Guerra Fría. Por lo tanto, en el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) la Reforma Agraria se reorientó para impedir la conciencia de clase en las reivindicaciones agrarias y estuvo ligada a un intento de incorporación política del movimiento campesino a un proyecto de gobierno (Zamosc, 1978; Caviedes, 2011). Esta política se consolidó con la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en 1968. Para Catherine LeGrand (1986), las leyes de reforma agraria fueron impulsadas por la presión del movimiento campesino sobre el gobierno, pero en último término las leyes funcionaron a favor de la clase terrateniente, debido al debilitamiento de la organización campesina.

En este contexto, algunos sectores de la población indígena andina, con la esperanza de que las demandas campesinas de acceso a la tierra fueran escuchadas por el gobierno, decidieron asociarse a la ANUC. En este proceso, en distintas regiones del país la población indígena se asume como parte de la ANUC y en identidad con esta organización para posteriormente diferenciarse y definir su propio proyecto político y cultural (Villa Rivera, 2011). Por esta razón, a diferencia de las décadas de 1920 y 1930, entre 1940 y 1970 el papel de las comunidades indígenas fue visto al interior de la sociedad nacional como menos secundario (Caviedes, 2011). Los estudios realizados para la elaboración de planes de una reforma agraria necesariamente llevaron a cuestionar el problema del indio en América y a formular una nueva concepción al respecto, considerándolo con derecho de beneficiarse de los planes y los programas para el desarrollo económico y social que los llevara a integrarse al resto de la cultura nacional con la consiguiente pérdida de sus propias “estructuras culturales”. Esta última integración fue una de las funciones encargadas a la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, así como las de solucionar en colaboración con la oficina jurídica, los problemas sobre titulación de tierras ya sean de resguardo o de reservas indígenas²²⁶. Respecto a los grupos indígenas horticultores y cazadores, como es el caso del pueblo sikuani, se les designó a la sección de Protección de indígenas el estudio de la forma de vincularlas a la tierra para mejorar su situación cultural y social incorporándolos a la vida “civilizada” y convirtiéndolos en productores de alimentos y materias primas a bajos precios (Triana, 1979, p. 35).

²²⁶ Profundizo sobre la política de reservas indígenas en el capítulo 6.

Para Villa (2011), en este contexto aparece como política estatal alternativa la democratización del acceso a la tierra por la vía de la reforma agraria, y para llevarla a cabo el Estado agencia y promueve la organización del campesinado. Es así como desde mediados de los años sesenta y durante la década del setenta se experimenta una gran movilización social de corte campesino que bajo el influjo de las ideologías socialistas dominantes en esa época, integra a la población alrededor de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Para Caviedes, el impulso gubernamental a la creación de (ANUC) durante el periodo de Carlos Lleras Restrepo, fue una forma a través de la cual, el mismo gobierno intentó acelerar la reforma ante los obstáculos burocráticos que la ley le imponía (ley 35 de 1961 y ley 1 de 1968) (Caviedes, 2011). En el momento de su creación, la ANUC pretendía ejercer cierto control sobre el campesinado. No obstante, la acción de la organización fue más allá. Así en la ANUC se produjo una escisión, entre la línea Armenia, favorable a la gestión del gobierno y la línea Sincelejo, más cercana a las reivindicaciones de los campesinos sin tierras. La línea Sincelejo se comprometió en la organización de múltiples tomas de tierra en varias regiones de país, y atrae el interés de los indígenas andinos mediante la conformación de una Secretaría Indígena Nacional. No obstante, a lo largo de los meses también se revela insuficiente como espacio para adelantar las reivindicaciones de las comunidades indígenas – reivindicaciones no sólo territoriales sino también de tipo étnico (Laurent 2005).

Según Caviedes (2011), a pesar de que la incapacidad de la ANUC de consolidar la representación de todos los sectores campesinos, fue un fenómeno que logró representación nacional y la radicalización de un sector contestatario ante el gobierno. Esto le garantizó relevancia política. Pero su capacidad de acción política sucumbió ante dos tensiones: La tensión entre el sector radical y el sector gobiernista, por un lado. Por otro, la distancia creada entre la reivindicación campesina y la presión de ciertos sectores en la izquierda por instrumentalizar la ANUC para la participación electoral y la legitimación de la acción armada (Zamosc, 1978; Caviedes, 2011).

En el caso de los Llanos Orientales las políticas de Reforma Agraria promulgadas por el estado central, tuvieron una aplicación ilusoria. Como manifesté, el propósito fundamental de la ley era reestructurar la propiedad agraria pero en zonas de gran densidad de población campesina e indígena en la que predominaban las relaciones desiguales entre el latifundio y el minifundio (Reyes Posada, 1974). Las condiciones que se daban en las zonas del interior del país, no eran las mismas que las que se daban en la Orinoquía donde como ya había explicado, existía “Ley del Llano” o la “Ley de opción” que las guerrillas liberales decidieron proteger. La ley de Reforma Agraria contrastaba con la concepción acerca de la posesión defendida por los grandes terratenientes Llaneros que hacían parte de la sociedad llanera tradicional. La ley 135 de 1961 establecía un límite territorial para la colonización sobre las tres mil hectáreas, límite que nunca tuvo vigencia en la Orinoquía. Luego en el Artículo 29 se disponía que no pudiera hacerse adjudicaciones de baldíos, a no ser que el peticionario

probara bajo posesión, la explotación económica de las dos terceras partes del predio que solicitaba. Si así era, se autorizaba al INCORA a delimitar las áreas de baldíos adjudicarles (Reyes Posada, 1974; Ortiz, 2005). Igualmente el INCORA expidió la resolución 042 de 1962, en la que limitaba las tres mil hectáreas, siempre y cuando no se tratara de tierras comunicadas por medio de carreteras, ferrocarriles o ríos navegables, en tal caso, la superficie no debería pasar de doscientas hectáreas. Ortiz (2005) asevera que teniendo en cuenta que era necesario que el poseedor solicitara al INCORA la adjudicación, los costos de mediación superaban el costo real del valor de la tierra; por esto se hizo ineficaz la norma (Reyes, 1974; Ortiz, 2005). En algunas zonas cuya valorización era inminente, por ejemplo, en las cercanías de la carretera que conduce desde Puerto Gaitán hasta Santa Rita, en el bajo río Vichada, gentes inescrupulosas de Bogotá y Villavicencio acaparan inmensas extensiones sabaneras como “lotes de engorde”, con el objetivo único de parcelar y revender posteriormente, obtener el terreno asegurado para cargarlo poco a poco de ganado. Así, se encontraban fincas hasta de 80.000 hectáreas con unas pocas cabezas de ganado, y una familia contratada para cuidar y no permitir la entrada al predio (Baquero Montoya, 1981).

Asimismo, en 1964 el INCORA promovió el «Proyecto Meta 1», que permitió la apropiación de territorio por parte de campesinos desalojados de latifundios del centro del país como de terratenientes que ya tenían fincas en la zona. De esta forma, como ya describí, según lo relatado por Pablo Emilio Gaitán y José Antonio Yépez, durante la época de la Violencia Héctor Riobueno se apropió de su territorio prohibiéndoles el paso por los predios de la finca y amenazó de muerte a cualquiera que cazara o cortara un palo dentro de sus predios. Así, acorraló a las gentes hacia la orilla del río Meta en donde tuvieron que asentarse temporalmente. El sitio donde se ubicaron era un buen lugar pues en esa época no se inundaba tanto durante la temporada de lluvia. Era un espacio mucho más tranquilo y bueno para la caza por la cercanía del “monte”, al igual que para la pesca por la cercanía no solo del río sino de varias lagunas y caños. Sin embargo, después la gente de las comunidades empezó a salirse para la carretera, dicen que para llegar más fácil al pueblo, por si había un enfermo o algo así (Calle Alzate, 2005).

Como resultado, el advenimiento del Frente Nacional permitió la formulación de una nueva política indigenista, fundándose una Oficina de Negocios Indígenas, transformada posteriormente en la División de Asuntos Indígenas, esta última adscrita al Ministerio de Gobierno. La ley 135 de 1961 delineó una nueva política agraria frente a las tierras indígenas, posibilitando la creación de nuevos resguardos. Diversas disposiciones posteriores ordenaron la conformación --a través del INCORA-- de reservas indígenas en las selvas y sabanas, y sentaron las bases para la reconstitución de nuevos resguardos. Esta disposición permitió una nueva interpretación de la ley 89 de 1890, que paradójicamente se había convertido desde su expedición en una herramienta legal fundamental para los mismos pueblos indígenas, en cuanto definía su existencia si se demostraba su convivencia en comunidad (Pineda Camacho, 2002).

Las reformas del INCORA estuvieron orientadas por la concepción de que al indígena era preciso reconocerlo pero también regularlo, por lo tanto, se les empezó a desplazar hacia las tierras improductivas buscando adelantar su paso hacia la sedentarización. En este proceso cumplieron una función importante los misioneros evangélicos. Consecuentemente, mientras se avanzaba con la Reforma Agraria y los colonos desplazaban a los indios hacia las zonas más alejadas, El ILV firmaba un contrato con el gobierno colombiano para el estudio de las lenguas indígenas. Stoll argumenta que para proteger los contratos estatales, el Instituto Lingüístico de Verano y los Traductores Wycliffe de la Biblia insistieron en que conformaban dos organizaciones distintas. El hecho de presentarse en el campo de acción como Instituto Lingüístico y no como misioneros fue lo que les permitió obtener contratos a largo plazo con gobiernos católicos y anticlericales. Estos últimos a su vez, dejaron que el Instituto Lingüístico operara libremente a cambio de estudios de las lenguas, alfabetización y el supuesto «mejoramiento moral» de los indígenas. Las Nuevas Tribus en cambio, nunca negaron su cualidad de misión, y no argumentaban como los miembros del ILV que no eran una misión, ya que según ellos, eran las traducciones de la Biblia y no sus miembros, los responsables de los resultados espirituales (Stoll, 1985). De esta forma las misiones evangélicas se unieron al Estado, tanto en aquellos países donde la Iglesia y el Estado eran uno solo como donde éstos estaban separados, con la finalidad de mantener las apariencias. Para entonces, los liberales estaban a punto de ceder la presidencia a los Conservadores, de acuerdo con el pacto del Frente Nacional. Según el contrato firmado con el ministro de gobierno Fernando Londoño y Londoño del Partido conservador, el ILV operaría en coordinación con la división de Asuntos Indígenas del Ministerio; promovería el “mejoramiento social, económico, cívico, moral y sanitario” de los indígenas; y “respetaría las prerrogativas de la iglesia Católica, según los términos de Concordato [...]” (Stoll, 1985).

Así mismo, la adhesión de Colombia en 1967 (ley 31) al Convenio 107 de 1957 de la OIT sobre los derechos de las Minorías tribales permitió defender ciertos grados de autonomía y la constitución de reservas y resguardos indígenas (Pineda Camacho, 2002). Para finales de la década del cincuenta, las políticas internacionales también se vieron empujadas por los indigenismos nacionales. Por ejemplo, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) tomó la iniciativa de una serie de políticas dirigidas a los grupos indígenas americanos. Esto desembocó en la adopción del convenio 107 en 1957²²⁷. El Convenio 107 se refería a los

²²⁷ Cuando la OIT asiste a la celebración de las conferencias americanas del trabajo que tenían como objeto poner en la agenda de la organización los problemas de los países americanos en materia de política social y laboral, los países latinoamericanos señalaron el “problema indígena” como problema principal en la agenda bajo la tendencia del indigenismo (Rodríguez-Piñero, 2007). Rodríguez-Piñero plantea que para entonces, el indigenismo había adquirido “[...] el estatuto de una auténtica ‘comunidad epistemológica’ transnacional [...] que sentaría bases para la emergencia del régimen indigenista interamericano durante la II Guerra Mundial con la celebración de la Conferencia de Pátzcuaro y la creación del Instituto Indigenista Interamericano” (Rodríguez-Piñero, 2007 p.91). Así, cuando la OIT se acerca al llamado «problema indígena» en América, lo hará a partir de lo que ya había pensado el movimiento indigenista, interiorizando así los principios fundamentales del movimiento y elevándolos al principio de la política internacional en relación con los pueblos indígenas a

individuos indígenas que en muchas partes del mundo salían de sus comunidades para trabajar en empresas agrícolas por lo que la OIT trató de proteger esas condiciones de trabajo (Bengoa, 2000). No obstante, el convenio mantuvo la tendencia integracionista y desarrollista dentro de las políticas implementadas en este marco (Rodríguez-Piñero, 2007; Giraudo, 2007)²²⁸.

A pesar de que en el contexto internacional se empezó a construir un discurso y un marco jurídico en torno a la defensa de las “minorías étnicas” como el Convenio 107 de la OIT o la Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación racial de 1962. El pueblo sikuani siguió experimentando las consecuencias del colonialismo interno. Las décadas de los cincuentas y sesentas estuvieron marcadas por la producción de una polarización ideológica violenta durante la Guerra Fría (1950-1990) y un crecimiento exponencial de los nuevos movimientos religiosos en la región. Además, esta época va a estar marcada por la aparición de dos nuevos actores que van a entrar en el escenario de la administración de poblaciones los intelectuales y los nuevos colonos que llegan al llano en busca de tierras y oportunidades. En un principio la misionalización evangélica estuvo patrocinada por el Estado y la academia, pero luego fue criticada tanto por círculos intelectuales tanto de derecha y como de izquierda, como también por una generación joven de sociólogos y antropólogos, para quienes el dogma marxista sustituía a la dogmática inquisitorial que había marcado el siglo anterior (Bastian, 1997).

Stoll (1984) señala que las misiones evangélicas fueron considerados por esta nueva generación como una “maquinaria del imperialismo” (Stoll, 1984). Como explicaré en los capítulos 6 y 10, en este clima, se produjeron numerosos panfletos que forjaban una «teoría de la conspiración» este discurso denunciaba a las «sectas protestantes», calificándolas como la vanguardia de del imperialismo estadounidense, de preparar la anexión de América Latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad nacional y la unidad de los pueblos latinoamericanos, de ser el principal factor de aculturación, de anteceder a la invasión del capital estadounidense entre otras acusaciones. Para Stoll (1984), el mayor problema de

través del Convenio 107 (Rodríguez-Piñero, 2007). Bengoa, a diferencia de Rodríguez-Piñero, presenta una interpretación diferente al calificar al Convenio 107 como el primer instrumento internacional en el que se habló de personas indígenas, que antes estarían invisibilizadas. Señala además, que la OIT junto con el Instituto Indigenista Interamericano realizó varios estudios con el fin de conocer la situación de los trabajadores indígenas. El Boletín Indigenista da cuenta del viaje del profesor Juan Comas a Ginebra, en 1949, a debatir este asunto con la OIT. Se había formado en esa organización una Sección de Asuntos Indígenas a cargo de David Efron. Este especialista resumía los acuerdos a que se había llegado en los siguientes puntos: [...] El mejoramiento del nivel de vida y del trabajo de las poblaciones indígenas, en lo que concierne, entre otros, a los siguientes aspectos: el desarrollo de programas de capacitación profesional, la extensión del seguro social y otras formas de protección social, el reclutamiento de trabajadores agrícolas y obreros mineros para el trabajo, tanto en el interior del país como fuera de él, los riesgos profesionales y la observancia de las reglas de seguridad para prevenirlos[...] (Boletín indigenista, 1950 en Bengoa, 2000, p. 274).

²²⁸ Uno de los proyectos de las Conferencias Americanas fue el Plan Andino o Acción Andina, un programa desarrollista con el objetivo de “integrar” las poblaciones indígenas empobrecidas de la región andina. El plan usaba las técnicas de la antropología aplicada para promover el cambio cultural de estas poblaciones.

tratar a las misiones evangélicas y en especial al ILV como maquinaria del imperio es que, al reducir el papel de la población local al de víctima de las estructuras de opresión, se minimiza su papel como forjadora de su propio destino. “[...] Al no reflejar las propias experiencias de la población local con el ILV, las resultantes acusaciones de tipo conspiratorio tienden a volverse una elaboración intelectual urbana, divorciada de las demandas reales de dicha población [...]” (Stoll, 1984, p. 12). En este escenario conformado por la presencia de misiones católicas y evangélicas, guerrillas liberales, antiguos terratenientes y nuevos colonos se van a intensificar los enfrentamientos violentos entre los indígenas y los “blancos”, fenómeno que generó la ejecución de asesinatos de “blancos” en mano de los indígenas y la masacre y exterminio de pueblos indígenas por parte de los “blancos”.

Entre la usurpación violenta del territorio y la sedentarización forzada: puntos de contacto

En el trabajo antes citado del antropólogo canadiense Bernard Arcand, el autor nos permite ver el acoso violento que cuivas y sikuani tenían por parte de los colonos y terratenientes de la región. En el texto, Arcand señala que para entonces, los cuiva no solo estaban amenazados por la extinción cultural, pero también por la exterminación física en manos de los ganaderos colombianos.

Los grupos con las que Arcand estuvo, vivían en la sección media entre el Río Meta y sobre las partes bajas de los Ríos Casanare, Ariporo, y Agua Clara, cerca de donde estos tres ríos se unen. Para entonces los grupos tenían 211, 179 y 149 miembros respectivamente (Arcand, 1972a). Según el autor, la idea de pertenecer a un mismo grupo no se basaba en un origen común como en el caso de los sikuani, sino más bien sobre la emergencia de la banda en una locación geográfica específica aunque no había fronteras establecidas. Arcand (1972a) describe que los cuiva dejaban muy claro que «cualquiera puede transitar y recoger comida donde quiera», pero también reconocían que los miembros de cada banda usualmente se mantenían en su territorio. Para el autor, esto creaba una organización social altamente flexible que permitía que la banda se disolviera o que pudiera integrar extranjeros con facilidad. El autor argumentaba entonces que probablemente esta flexibilidad había sido un elemento esencial para la supervivencia de los cuiva.

El autor señalaba que las tres bandas con las que vivió probablemente constituían los últimos grupos de cazadores recolectores en el área. Muchos de los grupos sobrevivientes habían optado por asentarse para vivir como horticultores tras ser echados de sus territorios de caza y recolección por los colonos. Según el autor, los cuiva comenzaron a conocer a los colonos de forma gradual. En un principio visitaban algunos de los ranchos, en interesados por los objetos que los colonos traían, luego cumpliendo funciones menores como la carga de agua o leña con la esperanza de que los colonos los recompensaran con ropa, azúcar, sal, cuchillos o cualquier otro tipo de bien «no indígena». Las visitas generalmente eran cortas ya que los cuiva solo se acercaban a una casa de colonos si cuando estaban trasladándose, la

casa estaba el curso. Así se puede decir que para esta época, los cuiva no se habían convertido aun en una fuerza de trabajo barata que los colonos pudiesen explotar. En un principio la relación que los indígenas intentaron entablar con los colonos tenían la intención precisa de obtener bienes de lujo específicos como, cuchillos, vestidos y abandonarían la hacienda en cuanto obtuvieran su bien (Arcand, 1972a).

Mientras la presión sobre la tierra se volvió cada vez más fuerte, el grupo decidió construir un asentamiento permanente que se usaría como campo base para las migraciones. Allí sembraron yuca, maíz y plátano. Sin embargo, el experimento de la aldea no duró mucho ya que el colono vecino, de nombre Mario Gonzales, decidió visitar el poblado ciuva al medio día. Arcand narra que el 20 de julio de 1966, en el momento que en que los colonos llegaron a la aldea fueron recibidos por el jefe de la comunidad como amigos, pero que estos respondieron con disparos hacia todas las direcciones. La mayor parte de los indígenas huyeron hacia los montes pero un hombre fue asesinado y otros seis heridos. Los colonos cortaron el cuerpo del hombre muerto y lanzaron sus partes al río.

El antropólogo nos cuenta que en ésta ocasión intervinieron los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes acusaron a los colonos del crimen ante las autoridades municipales. Sin embargo, el caso luego fue desechado por falta de pruebas. Sin embargo, este no fue el único episodio violento en todo la Orinoquía, fueron varios y de forma repetitiva. Además, la relación entre los misioneros y los colonos tampoco era buena y eso generó diferentes tensiones. Por ejemplo, Stoll señala que Sofía Müller no era amiga de los ganaderos ambiciosos. Cuando en 1967 un hombre reclamó ocho mil hectáreas de tierra en el departamento del Vichada, este declaró ante la corte que Sofía Müller había llegado un día a su propiedad con doscientas personas armadas con arcos, flechas y escopetas²²⁹. Según lo relatado por el colono, la misionera ordenó a los indígenas que levantaran una cerca de quinientos metros que despojó al ganadero de la mayor parte de su hato (Pérez, 1971).

Esto nos muestra que los indígenas hacían uso de sus vínculos con los misioneros para defenderse de los otros agentes más represivos como los colonos. Las alianzas políticas de los indígenas con los misioneros protestantes se convirtieron en algunos momentos puntuales un medio para enfrentar a otros actores de dominación. Para Morey la fuente más inmediata de conflicto entre los Guahibo y los colonos era la utilización y el acceso a la cantidad limitada de la tierra productiva en los Llanos. La densidad de población en esta zona no debía ser considerada en área total de tierra sino en términos del área total apropiada para subsistencia (Morey, 1976 [1974], p. 47). La imagen demográfica de los Llanos cambió ampliamente en las décadas del 50 y 60. En 1964, los Llanos, como área total,

²²⁹ En el Juzgado Territorial de Santa Rita, Comisaría Especial de Vichada, fue denunciada el 22 de diciembre de 1967 por “invación y usurpación” de las propiedades del señor Martín Koengs Weiss. Este último declaró haberle comprado 8.000 hectáreas de tierra al terrateniente Miguel Pinzón. Estas tierras eran conocidas como Boponé y eran un asentamiento indígena.

poseían un total de menos de 200.000 habitantes, sólo el departamento del Meta había atraído gran número de nuevos habitantes, presentándose un incremento de población que superaba los 200.000 (Morey, 1976 [1974], p. 49).

“Yo no sabía que matar indios era malo”

En el capítulo 2 describí que en durante el siglo XIX la masacre de indígenas y las políticas punitivas del cuerpo conocidas como «guahibadas» se institucionalizan en los Llanos y perdura en el siglo XX. Gómez señala que durante el siglo XX, el avance de los colonos y ganados había continuado llano-adentro y, con él, el exterminio de indígenas. Para Gómez, el conflicto se intensifica en la década de los cuarenta y en este contexto de “lucha interétnica” (Aragón Lince, 1983; Gómez, 1998; 1991) surgen y se reproducen nociones en torno a la supuesta naturaleza salvaje, primitiva y belicosa de los pueblos indígenas que legitimaron socialmente la violencia ejercida hacia éstos. Para los no indígenas, “[...] el indio [era] inmoral, perezoso, bravo y salvaje. [Debía] ser asentado para que [aprendiera] a cómo cultivar la yuca. Todo el mundo sabe que el indio es un indio. Que mata y roba ganado de los colonos [...] no saben hacer nada. Son salvajes [...]” (Press, 1973, p. 2 en Gómez, 1998, p. 355).

Gómez (1998) rescata el testimonio de un ganadero que había participado de la matanza de indígenas:

[...] En el año de 1945 maté catorce indios en compañía de Cirilo Méndez, Manuel Jiménez (ambos colombianos), Santiago Garrido (venezolano), además de cinco personas más que intervinieron en la matanza [...] el motivo que tuvimos para matar estos indios fue que mataron una hermana llamada Agustina Aguirre [...] el hecho ocurrió en el fundo Marrero, jurisdicción de la intendencia de Arauca (Juzgado Segundo Superior, 1968 en Gómez, 1998, p. 360).

Entre 1947 y 1948, bandas de nativos incursionaban a los fincas y haciendas como El Lucero que era propiedad de Andrés Nieves. Según el propietario, “[...] una comisión de la policía nacional persiguió a los indios hasta el punto llamado Los Alamos, nombre de una mata, de una laguna y ahí tumbaron a nueve. A los nueve meses completos volvió el mismo ataque [...]” lo que obligó a Nieves a retirarse del fundo, y a establecerse en el Imperio, lugar ercano al areopuerto de Cravo Norte. También cerca de este mismo caño, los indios atacaron el fundo a las ocho de la mañana. Ahí los colonos asesinaron a 18 indígenas y a las doce del día nuevamente los indios repitieron el ataque. Por esta razón crearon una comisión de 45 hombres, entre civiles y policías quienes asesinaron a 65 indígenas. Según el testimonio de los propios colonos, luego asesinaron a otros dos indígenas cerca del caño Zamuco (Gómez, 1998, pp. 360-361).

Para Augusto Gómez (1998; 1991), desde finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, los casos de enfrentamiento, persecución, asesinato y genocidio indican la intesidad de los conflictos violentos entre los indígenas y los “blancos”. En un reportaje del 2 de febrero de 1968, el periódico El Tiempo titulaba de la siguiente manera una

corresponsalía desde Puerto Boyacá: “La cacería de Guahibos, Deporte tradicional”. En su nota, el corresponsal informaba que esta región era la más visitada por indígenas en invierno cuando el hambre los obligaba a hacer incursiones en busca de alimentos. Por este motivo la muerte de todo animal les era atribuida y daba a sangrientas represalias (Pérez, 1971).

[...] Debido a que los indios son expertos corredores, los hacendados los persiguen a caballo y luego enlazados los matan en grandes grupos [...] Las tribus huyen al oír en nombre de Tomás Jara. Este, que posee un hato situado entre Cravo Norte y Arauca, ha sido su enemigo irreconciliable y conoce todos los pormenores de las cacerías humanas, especialmente las efectuadas en el punto de “El Capón” (El Tiempo, 1968 citado en Pérez, 1971, pp. 195-196).

Uno de los episodios más citados por los investigadores (Arcand, 1972; Baquero Montoya, 1981; Aragón Lince, 1983; Metzger & Morey, 1983; Ortiz & Zambrano, 1984; Calle, 1992; Gómez, 1991; Ortiz, 2005-2006; Cabrera, 2007) es la Masacre de la Rubiela en diciembre de 1967, donde fueron asesinados 16 indígenas, entre ellos varios niños. Esta matanza a diferencia de otras tuvo un eco mediático por los juicios celebrados en el mes de Junio 1972. Era la primera vez en la historia del país que se juzgaba a un grupo de hombres “blancos” por “guahibiar” o asesinar indígenas. Además de los investigadores citados, el hecho fue inmortalizado por el periodista Germán Castro Caycedo quien publicó en el único diario de circulación nacional de la época “El Tiempo” en junio de 1972 como también en su libro *Colombia Amarga*, publicado en 1976²³⁰.

Los colonos de la región relataron que al ver a algunos de los indígenas cerca de sus viviendas, sintieron temor y así decidieron deshacerse de ellos. En un principio pensaron en asesinarles pero al pensar que algunos de los indios pudiesen escapar y luego vengarse, idearon una estrategia que consistía en reunir a los indígenas en una de las viviendas de la finca La Rubiera, para darles muerte allí. De esta forma, fueron invitados a comer y lograron que llegaran 18 personas en total. Cuando los indígenas invitados se sentaron a la mesa, los colonos que se encontraban escondidos salieron y asesinaron a 16 de ellos con balas y heridas de machete. Sólo dos de los indígenas pudieron escapar.

Antuko uno de los indígenas que sobrevivió a la masacre declaró lo siguiente:

[...] Un día de diciembre vino Marcelino Jiménez al lugar donde los indios cuivas nos encontrábamos trabajando en el lugar de el Manguito y nos dijo que subiéramos para la Rubiera, donde nos iban a dar mucha comida, panela, pastas, azúcar, arroz, y carne de ganado. Después de invitarnos, Marcelino subió para la Rubiera caminando y entonces nosotros nos subimos para La Rubiera en cuatro canoas. Éramos Luisito, Chaín, Ramoncito, Ceballos, Auagaro, Luisa, Doris, Bengua, Carmelina, Lilia, Quintero y yo. Niñas: Carmelina hija de Doris, Daisy hija de Dionisia y sobrina de Luisa. Niños: Miye, Arusi, Alberto Santana, Julio Auamare e Isidoro. Dejamos las canoas guardadas en el río Capanaparo y nos fuimos para la Rubiera a pie. Cuando subimos por el río arriba vimos en la Rubiera a Marcelino Jiménez, y Anselmo Aguirre que estaban pescando en el río Capanaparo y nos dijeron que siguiéramos.

²³⁰ Castro Caycedo, basa su crónica periodística en los documentos del juicio pero también hace entrevistas a los reos. La transcripción de los testimonios se pueden encontrar en el texto de Augusto Gómez (1991) Pp. 294-337.

Para la Rubiera y nosotros seguimos para la Rubiera solitos. Ya siendo tarde y estando la gente de la Rubiera escondida en una pieza, nos pusieron a todos de comida carne de venado, arroz, yuca, pasta menos panela. Comimos con la mano en una mesa y estábamos sentados en la mesa y después la gente llegó a la mesa por ambas partes de la cabeza de la mesa y llegaron a matarnos y los perros también salieron a mordernos y en la mesa cayeron Doris y Carmelina la niña de Doris y los demás huyeron. Ramoncito recibió una puñalada en el pecho y salió huyendo y más afuera murió y a toditos los mataron y Ceballos y yo huimos. Al anoecer, Ceballos y yo nos encaramamos a un árbol y no vimos nada. Por la mañana vimos que llevaban arrastrados de la cola de la mula los cadáveres y no vimos humo y ese día por la tarde nos fuimos para el Manguito llevando cada uno dos canoas por el río Capanaparo. Ramoncito era cuñado mío y de Ceballos. Mi mujer llamada Bengua y la mujer de Ceballos llamada Luisa, también las mataron. Nosotros llegamos al Manguito y le contamos a todos y estos se lo contaron al ganadero Marcelo tapias y éste al padre Gonzalo [...] (Testimonio de Antuko: Juzgado Segundo Superior, 1968 en Gómez, 1991, pp. 333-334).

Efectivamente como relató uno de los supervivientes, los asesinos decidieron amarrar los cadáveres a las colas de unos caballos para trasladarlos a otro lugar donde fueron rociados con gasolina e incinerados. Ciertamente el genocidio de pueblos indígenas era un claro dispositivo biopolítico ejercido por los hacendados llaneros como grupo dominante pues como soberanos, se valen de la excepción para decidir sobre la vida de los indígenas, pero también porque pueden permitirse actitudes y juicios sobre los subalternos. Una vez más hay un discurso común que legitima la violencia sobre los cuerpos indígenas, una construcción cultural de esos como “salvajes”, “inhumanos” e “irracionales”. La administración de la vida, una vez más está ligada a la de una limpieza étnica. La masacre de la Rubiera también se alimentó de una retórica de purificación o limpieza pues el exterminio estaba racialmente justificado.

Los dos indígenas que lograron escapar después de varios días de emprender la huida llegaron hasta las autoridades para denunciar el crimen (Arcand, 1972a; Gómez, 1991), y es aquí donde se hace evidente que los procesos hegemónicos no son formaciones ideológicas acabadas, ya que es en las voces disonantes dentro del sector dominante donde en algunas ocasiones los sectores subalternos encuentran sus aliados. Los cuiva que sobrevivieron a la cruel masacre denunciaron el crimen con la ayuda de un sacerdote dominico de origen español llamado Gonzalo González Cobreces y de un Ganadero llamado Marcelo Tapias a quien los indios ayudaban en sus predios y consideraban como amigo y protector. Aunque para los indígenas, la relación con los colonos era de guerra abierta (Arcand, 1972a), las voces disonantes como las del padre Gonzales y Marcelo Tapias nos revelan dos tipos de actitudes de los colonos hacia los indios. Una de ellas es la antes descrita, en la que se tiene una visión del indígena como inhumano, y por consiguiente puede ser cazado como un animal. Esta mentalidad claramente está detrás de las cacerías de indios o guahibadas y las masacres. La otra, sería una actitud más de tipo paternalista, en la que se tiene compasión y amor por los indios, quienes son vistos como seres humanos infortunados. Este punto de vista no difería mucho del de los misioneros, católicos y evangélicos, ya que consideraban como urgente ayudar a los indígenas proveyéndoles de tierra, atención médica,

escolarización religión y una gran cantidad de bienes materiales occidentales (Arcand, 1972a).

A diferencia del Padre Gonzáles y de Marcelo Tapias, para gran parte de la población llanera no indígena, el asesinato de indios era algo “natural” y hasta “heroico” y esto se hace evidente en los testimonios de quienes ejecutaron la masacre. Por esto cuando las autoridades se acercaron al lugar de los hechos, uno de los colonos confesó como si fuese algo natural haber asesinado a cuarenta indígenas; otro señaló que para él, los indios se parecían mucho a los monos, con la sola diferencia que estos animales no eran tan dañinos ya que no se robaban el ganado. Básicamente se atribuyeron con orgullo las muertes. Este es un ejemplo:

[...] Cuando rodearon la mesa yo fui a la pieza y di tres golpes, que era la señal convenida, y los demás salieron por la puerta y las ventanas. Y ahí fue cuando los indios salieron para afuera y ahí fue que comenzamos a matarlos. Bueno, el primero que yo maté fue un indiecito pequeño, de un machetazo. El segundo lo matamos con carizales tirados con un revolver. El tercero lo matamos con Anselmo Aguirre: ese estaba herido y yo lo apuñalé con un cuchillo. Y la otra era una india pequeña. Le di dos tiros. También maté una india pequeña con revolver y le dí el tiro por la espalda... [...] (Testimonio de Luis Morin citado en Castro Caycedo, 1976).

Uno de los acusados, Cupertino Sogamoso le dijo al juez “[...] Yo no creí que fuera malo matar indios [...]” (Castro Caycedo, 1976). En ese entonces, el juez de Villavicencio Carlos Gutiérrez Torres, quien fue el encargado de iniciar la investigación de la masacre de La Rubiera, declaró ante un diario local que el crimen no se había cometido a causa de la perversión de los victimarios sino a su ignorancia y al temor que estos sentían hacia los indígenas. Según el juez, la espontaneidad con la que los asesinos iban narrando el crimen cometido lo llevó a concluir que no se trataban de delincuentes natos o de hombres peligrosos, ya que según él, el que no siente compasión realiza el delito y busca la manera de evadir la justicia negando los hechos, buscando coartadas y haciendo todo lo posible para que el crimen quedara impune (Gómez, 1989).

Como expliqué investigadores como Gómez u Ortiz y Zambrano explicaron el fenómeno de las “guahibidas” como un conflicto territorial y de disputa por los recursos del medio. Efectivamente los indígenas comenzaron a percibir de manera diferente al colono y al ver su territorio reducido por las vastas haciendas ganaderas, empezaron a antagonizar con este. La incursión de la ganadería extensiva varió radicalmente las condiciones ambientales disminuyendo así la fauna silvestre, fenómeno que causó de alguna forma que los indígenas empezaran a cazar ganado. El ganado generalmente pasaba y se comía los sembrados, razón por la cual también mataban más ganado que el que se comían. De esta forma comenzó a volverse aún más hostil la relación entre los colonos y los indios. Sin embargo, en el caso de la masacre de la Rubiera hay un aspecto que no se ha tenido en cuenta y que llamó mi atención cuando leí la declaración del padre Gonzalo González Cobreces.

Ortiz y Zambrano mencionan que durante su trabajo de campo, conversaron con algunas mujeres indígenas. En palabras de las autoras,

[...] las mujeres con las que se conversó contaron que se habían ido a vivir con blancos para que sus hijos fueran ‘rationales’. En un caso una mujer había vivido con un hombre blanco y la otra sucesivamente con dos. Ambas se habían cansado del mal trato que les daban estos y habían regresado con su gente [...] se charló con uno de los hijos mestizos de ellas quien nos contaba que a ratos vivía con su padre pero que se aburría porque este le pegaba. A su vez la madre tenía malas relaciones con el muchacho pues nos contaba que éste tenía la mañana de pegarles a sus hermanos más pequeños [...] (Ortiz & Zambrano, 1984, p. 91).

Ya había explicado cómo algunos colonos comenzaron a tomar a mujeres indígenas como esposas, y como esto había generado una serie de conflictos en la hegemonía comunal de los pueblos. En el testimonio del padre González, hubo unos acontecimientos previos a la masacre, más allá de las disputas territoriales entre los cuiva de Manguito y los del fundo de la Rubiera. Según el sacerdote, Marcelino del Carmen Jiménez, uno de los asesinos que panificó la masacre, sentía resentimiento hacia los indígenas porque no habían permitido que se llevara a una de sus mujeres como esposa. El sacerdote relató lo siguiente:

[...] Desde su nueva casa vino al Manguito para llevarse consigo a la joven india Lilia a la cual quería considerar como esposa, como hembra y casualmente el día diez de diciembre del año próximo pasado, llegué yo también al Manguito y los indios me hicieron participe de los propósitos de Marcelino de llevarse a la india Lilia a su casa. Inmediatamente les prohibí tanto al capitán como a la madre de la joven india que asistieran a los deseos de Marcelino, el cual marchó sin la india. Días después regresó al Manguito el joven Marcelino y entre amenazas y promesas logró llevarse a Lilia. Enterado de esto Marcelo Tapias, el ganadero en cuyos dominios vivía Marcelino, dio órdenes a Caferina, mamá de Lilia, para que sin demora, fuera a buscar a Lilia, lo cual hizo inmediatamente. Más tarde Marcelino volvió al Manguito y dijo a los indios que no hicieran caso, ni al padre Gonzalo ni a Marcelo Tapias, sino suyo propio y por lo tanto fueran a coger cuantos frutos hubieran en él [...] Marcelino Jiménez invitó a los indios para que subieran a la Rubiera en represalia de que estos se interpusieran en sus relaciones con Lilia [...] (Testimonio Sacerdote Gonzalo González Cobreces citado en Gómez 1991, p. 332-333).

Desde mi punto de vista, el testimonio del sacerdote ilustra parte del escenario de disputa política al que nos enfrentamos. Voy a abordar cada uno de los elementos para mostrar la complejidad de las relaciones políticas. Por un aparte tenemos que hay una relación de alianza por parte de los misioneros y los terratenientes que en este caso está representada en la amistad entre el sacerdote y Marcelo Tapias. También hay relaciones hostiles entre los mismos colonos, ya que Marcelo Tapias y Marcelino Jiménez eran enemigos ya que el primero había expulsado de sus predios al segundo por “irresponsabilidad” y “malas mañas”; como también entre algunos colonos y los misioneros ya que también hay antagonismo entre Marcelino Jiménez y el sacerdote. En un segundo plano están los indígenas. El sacerdote nos habla de un Capitán, es decir, de un *pematakanukaenü* y de un grupo de indígenas que tienen una buena relación tanto con él como con el colono Marcelo Tapias a quien califica como “amigo” y “protector” de los indios. Sabemos que los indígenas trabajan para Tapias en sus predios y que el sacerdote lleva un tiempo en la zona evangelizando a los indios por lo que tenemos ahí una relación de alianza y de reciprocidad vertical. Es entonces

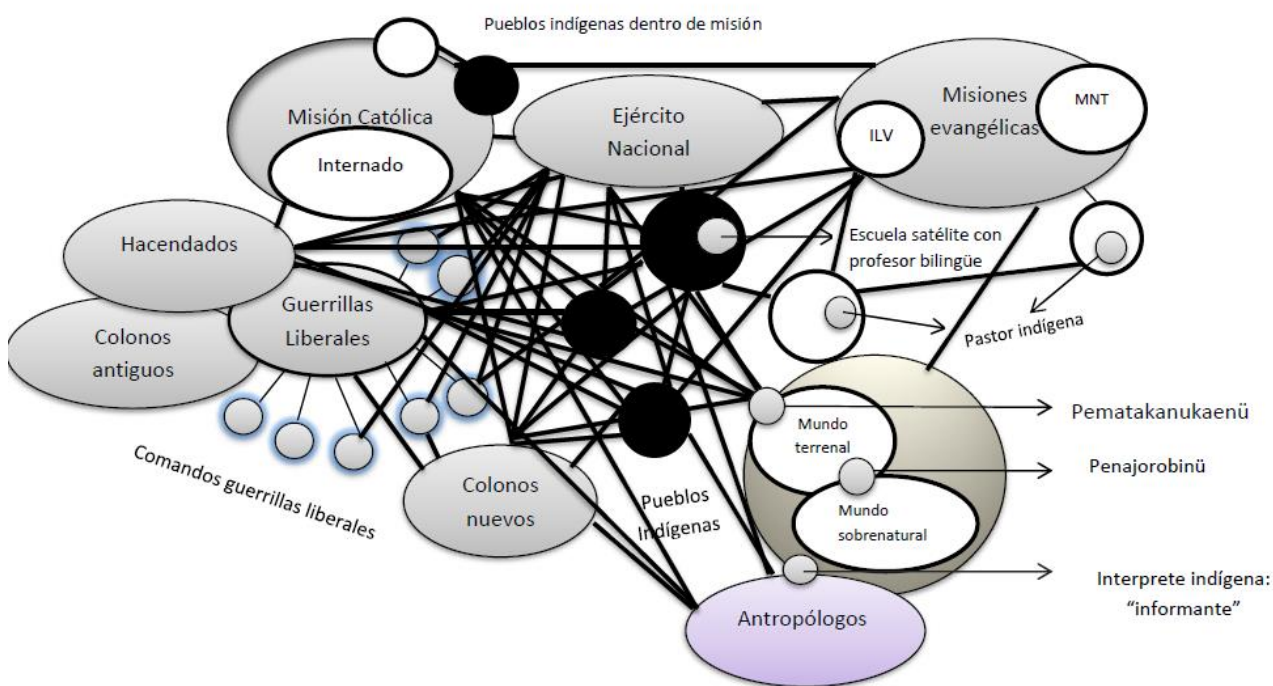
cuando aparece en la escena Marcelino Jiménez interesado en Lilia, la hija del capitán de la comunidad. Como ya había señalado en las comunidades sikuani y también en las cuiva, las hijas representan un la riqueza del patriarca por la “valor” que tienen en trabajo para este por parte de su yerno. Por lo tanto, es decisión del padre con quien se casa su hija. Sin embargo, en este caso vemos como interfieren tanto el sacerdote como Marcelo Tapias en la hegemonía comunal. Sabemos que Marcelino quiere a Lilia como esposa pero no las condiciones en las que éste se la pide a su padre. Lo que si sabemos, según la versión del sacerdote, es que el capitán comenta al cura la situación y éste interfiere prohibiéndoles al capitán y a su madre que le entreguen a Lilia a Marcelino. Esto último da cuenta de dos cosas, por un parte, da cuenta de las jerarquías comunitarias, es decir, como el patriarca decide por su hija, Lilia en ningún momento parece participar u opinar al respecto, también tiene algo de autoridad y voz, la madre Caferina; y por otra, como el sacerdote asume la posición del capitán al prohibirle que su hija se case con Marcelino.

El poder que el sacerdote ejerce sobre la hegemonía comunal es contestado por Marcelino quien le dice a los indígenas que no le hagan caso ni al sacerdote ni a Marcelo Tapias y logra que éstos les “desobedezcan” o “negocien con él” y por esto puede llevarse a Lilia. Empero, esta desobediencia es contestada nuevamente por el sacerdote quien le exige a la madre de Lilia que la devuelva a la comunidad. Una clara disputa de dos sujetos dominantes por administrar la vida de una persona, en este caso Lilia quien antes estaba subordinada a las decisiones de su padre, el capitán, pero ahora también está subordinada a las de Tapias, el sacerdote y Marcelino. El fatal desenlace de este escenario de disputa tiene lugar cuando Marcelino decide ejercer su poder biopolítico, y le pone una trampa a los indígenas invitándolos a comer a su predio para luego masacrarlos. Considero que la violencia ejercida por Marcelino es una política punitiva por que castiga ejemplarmente a aquellos que desafiaron su poder. Como vemos hay muchas dimensiones en juego. Con todo, las disputas territoriales no fueron el único resultado de las relaciones entre indios y colonos.

En resumen, como ilustra el escenario IV, para finales de la década del sesenta nos encontramos con un escenario complejo en el que varios actores se disputan el papel de soberano. La administración de las poblaciones indígenas por los diferentes actores genera fluctuaciones en las relaciones de poder a nivel comunal. Una de las más significativas es el desplazamiento del penajorobinü o chamán por el misionero evangélico y posteriormente por el pastor evangélico indígena. Aunque también son importantes las resistencias indígenas frente a estas imposiciones pues algunos continuaron practicando la medicina tradicional a pesar de que estaba prohibida por los misioneros. Sin embargo, las jerarquías comunales van a ser cuestionadas, especialmente aquellas asociadas a la generación, pues jóvenes indígenas ven en el evangelismo una opción de ascenso social por la inclusión de salarios en las comunidades.

La presión evangelizadora estuvo acompañada de nuevas políticas agrarias que buscaban la regulación y sedentarización del Indígena. Los conflictos violentos entre indígenas y colonos se mantuvieron y la configuración territorial de los Llanos cambió. Por otra parte hubo una redefinición de la Orinoquía como margen pues algunos agentes estatales incrementaron su presencia en la región. La masacre de la Rubiera y su juicio marcan un punto de inflexión pues a partir de ahí las guahibadas dejan de ser una práctica habitual entre los llaneros. Esta había sido la primera vez que se había detenido y enjuiciado a personas por guahibiar por lo que la masacre representa el culmen de un proceso de genocidio en los Llanos. Para la década del setenta, los llaneros percibían la matanza de indios como un delito pero la violencia hacia los pueblos indígenas no cesó. Como explicaré en la Tercera parte de la tesis, en la década de los 70 ocurrieron una serie de acontecimientos que generaron un nuevo contexto, aparecen así nuevas fuerzas en proceso hegemónico regional y habrá fluctuaciones significativas y determinantes en la hegemonía comunal sikuani.

Escenario IV



Tercera Parte: Años setenta y ochenta

CAPÍTULO 6

Nuevas representaciones sobre lo sikuani, movimiento indígena y particularidades de la lucha por la tierra en el contexto llanero

En este capítulo describo y analizo como en los años setenta, ocurrieron una serie de acontecimientos a nivel internacional, nacional y regional que generaron un nuevo contexto en el que se redefinió el escenario de disputa política del que participaba el pueblo sikuani en general y las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó, hoy resguardo Wacoyo, en particular. Para ello, me aproximo al cambio de visión sobre el “problema indígena” a nivel nacional e internacional sugiriendo que si los antropólogos y antropólogas indigenistas de los años cincuenta y sesenta participaron del proyecto de “integración” de los indígenas al Estado-nación colombiano, en la década del setenta una nueva generación de investigadores sociales harán parte de la conformación de organizaciones indígenas en diferentes regiones del país y, por lo tanto, de los movimientos indígenas colombianos. Describo el perfil de aquellos investigadores que dieron lugar a una serie de trabajos sobre los pueblos indígenas del Llano y cuyo discurso influyó en la forma en que era percibido el pueblo sikuani pero también la relación que este tenía con la sociedad nacional. Luego, profundizo en la emergencia de movimientos indígenas en Colombia durante la década del setenta, haciendo énfasis en la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Presento así, un resumen general sobre el surgimiento del CRIC y de otras organizaciones indígenas en Colombia enunciando algunas diferencias entre las luchas de los pueblos andinos y las de pueblos llaneros porque a pesar de la distancia y la diferencias culturales entre los pueblos el discurso que se crea a partir de la fundación del CRIC va a influenciar en gran medida no solo el discurso sino también las acciones políticas de la organizaciones indígenas que se formaron en tierras bajas, especialmente con la posterior fundación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), donde el discurso de los pueblos de tierras bajas quedará subordinado al de los pueblo andinos. Finalmente, profundizo en un primer elemento que caracteriza el contexto llanero que es la adjudicación de reservas indígenas. Aquí analizo como una política impulsada por el Estado central es aceptada y apropiada por los indígenas llaneros y rechaza por colonos y terratenientes mestizos que quieren apropiarse de los territorios indígenas. Analizo además las implicaciones que la colonización de las tierras indígenas y la política de reservas tuvieron en la hegemonía comunal sikuani.

Para el análisis de este periodo, y esto abarca la Tercera parte, tuve en cuenta la revisión exhaustiva y crítica de los datos de campo de los investigadores a los que me referí en el aparte anterior y su posterior lectura y discusión conjunta con mis interlocutores sikuani. Además, no solo me limité a que los habitantes de Wacoyo dialogaran con esos textos sino también con los resultados de mi propia investigación. Por lo tanto, en varias de las conversaciones y entrevistas que tenía con mis interlocutores, les exponía las cosas que había encontrado, la forma en que yo las había interpretado, y las posibles explicaciones que

yo le daba a esos fenómenos. Como expliqué, las entrevistas me permitieron confrontar las diferentes interpretaciones que daban los sujetos a algunos sucesos o procesos para dar cuenta de las jerarquías a nivel comunitario y por lo tanto de la hegemonía comunal. Sin embargo, esto no solo lo hice de forma individual y como parte de mi análisis subjetivo, sino también en colaboración de algunos interlocutores, por lo que durante algunas entrevistas contrapuse las versiones de unos y de otros sobre un mismo acontecimiento, proceso o suceso. Estas discusiones también fueron registradas en mi diario de campo y dan cuenta de las tensiones presentes en la imaginación histórica de este pueblo y las formas en que se resuelven en algunos escenarios. Finalmente pude construir algunos datos y contrastar información con la realización de un taller sobre plan de vida en que discutimos el origen de la capitanías con miembros del gobierno del resguardo, docentes de las escuelas y algunos comuneros y comuneras.

Cambio de visión sobre el “problema indígena”: de “objeto de estudio” a “sujeto político”

En las décadas del sesenta y setenta, al ritmo del proceso de institucionalización de las ciencias sociales en el continente latinoamericano que fue resultado de un contexto político internacional signado por los procesos de descolonización y del diálogo con otros continentes periféricos (Lander, 1999), también se incrementaron los programas de formación universitaria en antropología en las universidades colombianas. Partícipes de la riqueza de la producción intelectual sobre la *dependencia*, el *colonialismo interno*, la *heterogeneidad estructural*, la *pedagogía del oprimido*, la *investigación-acción*, el *colonialismo intelectual*, el *imperialismo* y la *liberación*, tanto profesores como estudiantes esgrimieron críticas a la instrumentalización de la antropología por parte de las instituciones del Estado (Correa, 2006) propiciando lo que sería la marca distintiva de la antropología latinoamericana: el nexo entre la producción de conocimiento y el compromiso social y político (Ramos, 1990; Lander, 1999; Colectivo Rexistiendo, 2014).

Si en las décadas del cincuenta y sesenta el “problema indígena” se veía desde el indigenismo oficial que buscaba construir un nuevo Estado- nación sobre la base de la reconstrucción de lo indígena sin evitar su integración a la sociedad nacional, con la Declaración de Barbados²³¹ (1971) hubo un giro significativo. En rasgos generales, la Declaración denunció que los indígenas de América continuaban sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se había roto en el seno de las sociedades nacionales. El documento enfatizó en las responsabilidades del Estado y en el fracaso de las políticas indigenistas de los Estados nacionales

²³¹ Los días 25 al 30 de enero de 1971, un grupo de científicos sociales y varios líderes oriundos de comunidades indígenas de distintos países de América Latina se reunieron en la isla de Barbados en un simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur. Después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas. Ésta fue la Declaración de Barbados (Bartolomé, et al., 1971).

latinoamericanos. Para esos intelectuales, los Estados nacionales fueron incapaces de garantizar los derechos de estos pueblos y además consideraron que las políticas indigenistas aplicadas fueron de naturaleza colonialista y clasista. Por lo tanto, señalaron que los Estados nacionales eran responsables del etnocidio y el genocidio de los pueblos indígenas como también las misiones religiosas, que fueron calificadas por los intelectuales como producto de una situación colonial imperante. Denunciaron, por tanto, que a través de la evangelización se impusieron criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas basadas en ideologías etnocéntricas y colonialistas, por lo que propusieron el fin a cualquier actividad misionera. La declaración también denunció que la antropología había sido un instrumento de dominación colonial y que el cientificismo de la disciplina había eliminado la responsabilidad política del trabajo con pueblos indígenas. Así, se propuso que la antropología que necesitaba América Latina no era aquella que tomaba las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los veía como pueblos colonizados y se comprometía en su lucha de liberación (Bartolomé, *et al.*, 1971).

Unos años antes, las primeras carreras universitarias de antropología en Colombia, surgidas en la década de 1960, habían sido influenciadas por el impulso del pensamiento inspirado en el marxismo. La tensión por las implicaciones políticas del trabajo antropológico y la crítica contra la complicidad entre la antropología y el colonialismo, se expresó en el rechazo de los movimientos estudiantiles a la influencia norteamericana que promovía políticas de control de la economía y la política latinoamericana en estrategias como la “Alianza para el Progreso” (Jimeno, 2000). Un contrapunteo creciente entre el gobierno nacional y los movimientos estudiantiles encendió con fuerza una postura crítica cercana al marxismo tanto en la movilización como en la reflexión y la teoría social. En un tenso pulso, los movimientos estudiantiles levantaron demandas ante las nacientes carreras de antropología y sociología, exigiendo que la teoría social estuviera cerca de las preocupaciones políticas del momento (Vasco Uribe, 1994; Caviedes, 2000).

Uno de los científicos sociales colombianos que participó en la Declaración de Barbados fue Víctor Daniel Bonilla, quien trabajó con Orlando Fals Borda y otros intelectuales de izquierda, ligándose así al grupo de “La Rosca”, un colectivo de trabajo que propuso una nueva metodología de investigación social donde el producto de la investigación debía revertir en un apoyo a las reivindicaciones y el proyecto de cada comunidad. La llamaron “investigación acción participativa” o IAP (Caviedes, 2000). Esta perspectiva inspiró también el trabajo de Víctor Daniel Bonilla²³², quien apoyó la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC²³³ y las recuperaciones de los resguardos²³⁴ indígenas andinos a principios de la década

²³² Víctor Daniel Bonilla trabajó además con el pueblo Gambiano y participó en la formación del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia –AICO-. Para profundizar en la trayectoria de Bonilla y en la emergencia de AICO, véase: Laurent (2005) y Caviedes (2013).

²³³ Esta organización regional surgió el 24 de Febrero de 1971 como una iniciativa de los pueblos indígenas del departamento del Cauca para afianzar su permanencia cultural y recuperar los territorios usurpados por los terratenientes. En un comienzo, agrupó siete cabildos de las comunidades Nasa y Guambiana. En la actualidad,

del setenta. Bonilla se vinculó a un grupo de intelectuales y académicos preocupados por la transformación de la realidad de las comunidades indígenas, el cual se llamó a sí mismo “Comité de Solidaridad con los Pueblos indígenas”.

El Comité de Solidaridad, conformado por personas provenientes de diferentes disciplinas como la antropología, la filosofía, la sociología, entre otras, y otros activistas que no tenían profesiones académicas (Caviedes, 2013) sostenía que la realidad de los pueblos indígenas y los esfuerzos por su transformación no podían reducirse a la representación del indio como “pobre”. En contraste, sus miembros afirmaron que la situación de los pueblos indígenas era el resultado de una relación económica de explotación por parte de la sociedad nacional hacia las comunidades indígenas y que ello conducía a la subordinación y dominación política de tales pueblos (Caviedes, 2000; Colectivo Rexistiendo, 2014)

Sus apuestas surgieron como resultado de su acompañamiento y solidaridad con las reivindicaciones y luchas de los pueblos indígenas frente al Estado colombiano y no del vacío o como producto de un momento de lucidez intelectual (Colectivo Rexistiendo, 2014). Durante la década del setenta, los pueblos indígenas de la región andina que demandaron la recuperación de sus territorios tradicionales, afirmaron que se negaban a seguir siendo considerados “razas” diferentes y emprendieron la búsqueda de su reconocimiento como “pueblos”, es decir, como formas de organización social ligadas a procesos de producción económica y con capacidad de decisión política en sus territorios (Vasco Uribe, 2002; Caviedes, 2002; Colectivo Rexistiendo, 2014).

Para finales de los años 60, se inició un periodo de crítica y conflicto. Las experiencias en el terreno hicieron que los científicos sociales cuestionaran los cambios políticos a nivel comunitario. Los sociólogos primero, y luego los antropólogos, fueron abandonando los marcos de referencia neutrales y mecanicistas, y comprometiéndose con las reivindicaciones de los grupos de base (Arocha & Friedemann, 1984). A principios de los años setenta, los intelectuales buscaron una ciencia social sobre los conflictos de clase y dependencia del país en la órbita noratlántica.

Los fundadores del departamento de antropología y pioneros de la antropología en Colombia, Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussan de Reichel, llamaron a las nuevas

reúne 115 cabildos y 11 asociaciones zonales locales de ocho pueblos indígenas. Como organización pionera ha tenido una fuerte influencia dentro del movimiento indígena en Colombia desde su fundación. Véase: (CRIC, 2014).

²³⁴ El resguardo es una figura política y territorial comunal de origen colonial creada para afrontar el fuerte descenso demográfico de las poblaciones indígenas asegurando, a su vez, el control social y económico de dichas poblaciones y de los territorios que habitaban. Dicha figura se ha transformado históricamente en la medida en que ha sido resignificada y reapropiada por los propios indígenas (Rappaport, 2000 [1990]). Durante la época republicana, el estado colombiano mantuvo la existencia de los resguardos, aunque desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, se dictaron varias normas para asegurar la disolución de la propiedad colectiva de la tierra que éstos suponían. Sin embargo, muchos resguardos siguieron existiendo, aun cuando debilitados por el avance continuo de los latifundios (Friede, 1972 [1944]).

generaciones de antropólogos e investigadores sociales a acudir a la amazonia y las tierras bajas para estudiar y describir etnográficamente a los pueblos indígenas porque consideraron que la antropología tenía la tarea de registrar las costumbres de estas sociedades para que este conocimiento quedara como herencia de la humanidad (Caviedes, 2011).

Tanto en la región amazónica como en la Orinoquía se dio una visible avalancha de estudios doctorales de antropólogos franceses y norteamericanos de corriente estructuralista levistraussiana (Caviedes, 2011). No obstante, a diferencia de aquellos estudiantes de doctorado extranjeros, los antropólogos y antropólogas colombianos sintieron el impacto del pensamiento indigenista mexicano. Además, desde la publicación del texto de denuncia de Víctor Daniel Bonilla sobre las misiones capuchinas en el Putumayo sus formas de representar a los pueblos indígenas se vieron influenciadas por unas ciencias sociales que visibilizaban la explotación de estos. En el año de 1968, Víctor Daniel Bonilla, junto a Orlando Fals Borda y otros investigadores activistas, adelantaron la denuncia de la masacre de la Rubiera, a la que me referí en el capítulo 5. Sin embargo, durante las décadas de 1970 y 1980, la mayoría de los trabajos sobre la región amazónica circularon como textos académicos en artículos fragmentarios, tesis de licenciatura e informes que analizaron la historia de los pueblos indígenas de tierras bajas (Caviedes, 2011).

Con la irrupción del marxismo, los antropólogos y antropólogas colombianos aumentaron la crítica y el compromiso social en forma mucho más radical que entre los investigadores e investigadoras extranjeros. Desde una perspectiva crítica frente al imperialismo, dichos estudiantes²³⁵ de la carrera de antropología escribieron sus trabajos de grado como argumentando los motivos por los cuales consideraban que las misiones católicas y evangélicas eran las responsables del etnocidio²³⁶ de las comunidades indígenas. Sin embargo, tras su experiencia en el terreno se percataron de que para los indígenas, los conflictos por el territorio que mantenían con los colonos eran mucho más importantes. Por lo tanto, se interesaron más por estudiar la relación binaria entre indígenas y colonos para visibilizar el etnocidio y el cambio cultural²³⁷ al que estaban sometidos los pueblos, dejando la evangelización por fuera de ese escenario de conflicto. Así, hubo también un incremento

²³⁵ Trabajos revisados: Pinzón Sánchez, 1971, 1975; Reyes Posada, 1974; Corry, 1975; Ortiz Gómez, 1976; Martínez de Castellanos, 1979; Baquero Montoya, 1981; Aragón Lince, 1983; Enciso, 1982; Friedemann, 1982; Alzate Posada & Meléndez Lozano, 1982; Ortiz & Zambrano, 1984; Peña Quevedo, 1986.

²³⁶ Como ya había definido en capítulos anteriores, yo parto de la definición aportada por Clastres (1996) del etnocidio como la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. Sin embargo, estos autores definían el etnocidio como la destrucción de las culturas tradicionales negándoles toda posibilidad de sobrevivir como unidades étnicas viables. Y añadían un condicionante, y es que para que hubiese etnocidio debían ocurrir una serie de intercambios desiguales, una de cuyas partes era el imperialismo económico. Por lo tanto, las víctimas del etnocidio no solo debían sacrificar sus recursos naturales y su mano de obra, sino también los fundamentos tecnológicos, sociológicos e ideológicos de sus culturas (Moore, 1984).

²³⁷ En esta época también realizaron trabajos muy importantes desde la disciplina de la etnolingüística como los de Herrera (1979) Lobo-Guerrero (1979), Queixalós (1988), Herrera X (1983) y Kondo (1982).

en las investigaciones colombianas para dilucidar problemas de fricción interétnica, dependencia y colonialismo (Arocha & Friedemann, 1984). Entre este grupo se encuentran gran parte de las etnografías e informes de campo sobre los que trabajo y que fueron escritos en las décadas del setenta y el ochenta²³⁸.

Ya en los años 60 los antropólogos estadounidenses Nancy y Robert Morey habían caracterizado la región de los Llanos orientales como un “área de refugio” indígena haciendo alusión al concepto desarrollado por Gonzalo Aguirre Beltrán (1950). En un texto publicado en 1974, Robert Morey advirtió que esta situación había cambiado drásticamente. Partiendo de las conceptualizaciones desarrolladas por Darcy Ribeiro (1975) sobre las fronteras Indígenas de la Civilización, Morey señaló:

[...] Los Llanos de Colombia constituyen ahora [1976] la frontera más grande de colonización en Latinoamérica; forman parte importante de las “Andean borderlands” que se extienden desde Bolivia en el sur hasta Venezuela, en el norte, y han sido objeto de un incremento en migraciones y colonización [...] La colonización de los Llanos ha transformado la región en una zona de intenso contacto interétnico. El resultado ha sido la confrontación, a menudo caracterizada por conflicto, entre los representantes de distintos sistemas culturales: el indígena y el occidental (de derivación europea) [...] (Morey, 1976 [1974], p. 45).

Para los jóvenes antropólogos colombianos el colonialismo interno era la problemática principal que enfrentaban los indígenas llaneros además de la violencia sistémica que los colonos mestizos ejercían contra estas poblaciones para apoderarse de sus tierras.

Dos de los investigadores que hicieron trabajo de campo en los primeros años de la década del setenta con las comunidades que hoy componen el resguardo Wacoyo, fueron Alberto Pinzón Sánchez (1971; 1975) y Arturo Vargas Escobar (2005). Para entonces solo había dos asentamientos, Corocito y Yopalito. Tanto el trabajo de Pinzón como el de Vargas tuvieron una preocupación común que es la “aculturación” de los pueblos indígenas, la pérdida de la cultura o, en palabras de Pinzón, la descomposición cultural del pueblo sikuani. Mientras Pinzón comparaba sus datos etnográficos con las descripciones de Reichel-Dolmatoff, Vargas revisó sus datos etnográficos y publicó un texto en el que analiza las relaciones interétnicas y el cambio cultural en dicha comunidad. Vargas tuvo en cuenta las características del grupo, según las referencias de los cronistas de finales del siglo XVIII, e intentó ver cómo cambió la cultura, en general y, en particular, cómo cambió la forma de producción de dicho grupo. Para esto, el autor analizó la intervención de algunas instituciones hacia el final de este proceso, en la década de los 70 del siglo XX (Vargas Escobar, 2005). Para Vargas, mediante

²³⁸ La tarea de encontrar publicaciones sobre los guahibo y, específicamente, sobre los sikuani, fue complicada. Muchos antropólogos, al adoptar la ética crítica, comenzaron a ver la publicación de resultados como otra forma de elitismo, por lo que no hay rastro de muchos de los trabajos que se hicieron a partir de 1975. En mi caso fue necesario buscar en las bibliotecas de las universidades las tesis e informes de campo de algunos de los estudiantes de antropología.

las relaciones establecidas se van dando las pautas de “aculturación”²³⁹ en los grupos indígenas contactados (Vargas Escobar, 2005).

Como describiré a lo largo de este capítulo, esta visión se va a mantener durante toda la década del setenta pero tiene un giro a principios de la década del ochenta con la publicación del artículo “Guahibos: Maestros de la supervivencia”, escrito por la antropóloga Nina S. de Friedemann y publicado en el libro *Herederos del jaguar y la anaconda* (1982) en la que los autores arguyen que los sikuani “decidieron” asentarse y dedicarse a la ganadería como una estrategia de supervivencia. Por lo tanto, afirmaron que los sikuani tenían la capacidad de moverse en la sociedad contemporánea sin abandonar sus tradiciones y sin rechazar las innovaciones tecnológicas que les permitían competir en su espacio vital.

Aunque la aproximación de Vargas es diferente a la mía, considero que su trabajo es de gran ayuda porque se interesa por el cambio cultural y el contacto. Sin embargo, su argumentación sugiere que el nivel de “aculturación” es un elemento medible, por lo que respondería a una matriz teórica más cercana al estructural-funcionalismo. Mi pregunta, a diferencia de la de Vargas, no es el nivel de integración de los indígenas a la sociedad nacional, sino la identificación de escenarios de disputa política en los que se ha dado esa integración en un contexto de colonialismo interno. El autor afirmó que hacía una antropología “comprometida”. Consideraba que el antropólogo podía contribuir en algo a la comunidad con la que trabaja. Por el contrario, la interpretación de Pinzón, de una clara corriente marxista, señala que “[...] la cultura indígena se conserva mediante una deformación que sufre al absorber relaciones de producción de la estructura capitalista nacional, deformaciones traducidas en cambios no solamente en la economía sino como apreciarse en la superestructura ideológica [...] (Pinzón Sánchez, 1971, p. 19). Por lo tanto, el autor nos habla de la existencia de un choque económico-cultural.

Durante la misma época, hicieron trabajo de campo entre grupos “guahibo” Francisco Ortiz (1972), Alejandro Reyes Posada (1974), y Cesar Tulio Aragón, (1976- 1978) pero en otras comunidades. Francisco Ortiz hizo trabajo de campo desde 1972 en la población de Mochuelo en el bajo Casanare, a unos 40 kilómetros aguas debajo de la población llanera de Cravo-Norte, Arauca (Ortiz Gómez, 1976). Hoy en día este territorio es el Resguardo Sikuani-Piapoco de Caño Mochuelo²⁴⁰. Allí mismo llegó Cesar Tulio Aragón, ya que en la región se

²³⁹ Una de las preocupaciones de los investigadores de la época era el grado de “aculturación” de los indígenas con los que trabajan, entendiendo esta, como el abandono de patrones culturales de su cultura de origen y la incorporación de elementos de la cultura nacional o mestiza. Sin embargo, debo aclarar que desde mi punto de vista, este concepto parte de una noción de los pueblos indígenas como culturas estáticas y le resta agencia al indígena a la hora de interpretar, readaptar y resignificar los patrones culturales impuestos a través de procesos de colonización.

²⁴⁰ Según el autor, para entonces, Mochuelo contaba con una población de 350 indígenas pertenecientes a dos comunidades relativamente diferenciadas cultural y lingüísticamente. Ortiz menciona que en Mochuelo había un centenar de “guahibo” originarios principalmente de la parte alta del río Meta y el río Manacacías y unos 250 indígenas cuiva quienes se habían venido sedentarizando en ese lugar. El autor calculó que el proceso de

había instaurado la Estación Antropológica de Cravo Norte del Instituto Colombiano de Antropología. Estos investigadores estaban vinculados a instituciones gubernamentales como el Instituto Colombiano de Antropología y en el caso de Alejandro Reyes Posada, a la división de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Tanto Ortiz, como Reyes colaboraron puntualmente con el pueblo sikuani en su proceso organizativo.

Si bien autores como Reichel-Dolmatoff (1944), Wilbert (1957), Metzger (1968) y Morey, (1970) se refirieron a los “guahibo” como bandas seminómadas, autores como Reyes Posada (1974), Aragón Lince (1983) y Alzate Posada & Meléndez Lozano (1982) consideraron al pueblo “guahibo” como una jefatura que tenía una cabeza visible: el capitán. Este viraje, entonces, da cuenta de un cambio en la forma de representación que la antropología construyó sobre la hegemonía sikuani. Si bien las etnografías de las décadas del 40, 50, y 60 representaron a los sikuani como sociedades acéfalas, a partir de la década de los 70 la mirada cambió y la identificación del jefe se volvió fundamental. De esta forma, los antropólogos y antropólogas se aproximaron al cambio cultural examinando los problemas que afrontaban los pueblos indígenas de la Orinoquía como resultado del incremento de la colonización de los Llanos, como bien lo señala R. Morey (1976 [1974]) en su texto.

La monografía de Alejandro Reyes Posada, por otra parte es el resultado de seis meses de trabajo de campo entre agosto y diciembre de 1972, durante los cuales el abogado estudió lo que él denominó “las instituciones más importantes de los indígenas guahibos” (Reyes Posada, 1974). Su investigación titulada “El sistema Jurídico de los Indígenas Guahibos” no es una tesis de antropología sino parte de lo que Reyes presentó como trabajo de grado en la carrera de derecho de la Universidad Javeriana para obtener su título como abogado. Aunque este texto está escrito por un abogado y no por un antropólogo, la metodología que el autor utilizó para su realización fue la observación participante y su trabajo aporta numerosos datos etnográficos que vale la pena tener en cuenta.

Finalmente hay un grupo de tesis de grado presentadas en la década del 80. Ente estos está el texto de Betty Martínez de Castellanos (1979) quien hizo su trabajo de campo entre un pueblo macaguane en la Intendencia de Arauca presentando como trabajo de grado para optar a la licenciatura como antropóloga titulado “Influencia de la Colonización en la Organización Social del grupo étnico macaguane (guahibo)”. También está el texto de Braidia Enciso (1982) quien realizó su trabajo de campo en un caserío indígena sikuani de Sarrurubá de la reserva unuma. La tesis analiza la manifestación del proceso de integración al exterior y al interior de una cultura indígena, tomando como ejemplo a los “guahibo” (Enciso, 1982).

Estos trabajos están enmarcados en el cambio de visión que tuvieron las ciencias sociales hacia lo indígena, abandonando los marcos de referencia neutrales y mecanicistas y

sedentarización de los cuiva había empezado en 1966 basándose en la publicación antes citada del antropólogo canadiense Bernard Arcand (1972a), titulado *The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia* (Ortiz Gómez, 1976).

comprometiéndose con las reivindicaciones de los grupos de la base. Así, los sikuani empezaron a ser representados como pueblos indígenas que bajo una fuerte presión colonizadora estaban siendo física y culturalmente exterminados. Los supervivientes se encontraban ahora en una constante disputa con los colonos mestizos por sus tierras y como consecuencia de ese contacto habían cambiado gran parte de sus características culturales. Finalmente, dejaron de percibir a los sikuani como sociedades acéfalas por lo que identificaron y describieron las instituciones políticas del pueblo rompiendo así con la visión de sociedad igualitaria que habían promovido las primeras etnografías. Reconocieron por tanto la disposición organizativa del pueblo sikuani y empezaron a ver en estos pueblos un sujeto político con capacidad de resistencia. Algunos de estos antropólogos y antropólogas participaron en los nacientes movimientos indígenas a nivel nacional y fueron interpelados por éstos. A continuación esbozo de forma general este fenómeno.

Movimientos Indígenas en Colombia: años setenta

El plural “movimientos indígenas en Colombia” que le da su nombre a este apartado no es un descuido. Por el contrario, hace parte de mi intención por mostrar que en el caso colombiano no es posible hablar de un movimiento indígena, en singular, sino de movimientos indígenas, en plural, porque dependiendo de la región en que estos emergen, los pueblos que los componen y sus características políticas, éstos pueden ser muy diferentes unos de otros tanto en forma y discurso como en su acción política. Por esto, existe una tendencia en marcar la diferencia entre las tierras altas y tierras bajas cuando nos aproximamos a los factores estructurales que explican el nacimiento y desarrollo de los movimientos indígenas en Colombia (Laurent, 2005; Caviedes, 2011; Villa Rivera, 2011).

Como describí en el capítulo anterior, durante la década del sesenta hubo un renacer del movimiento campesino y de sus organizaciones con la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Esta organización, desde su segundo congreso, adquirió una orientación de izquierdas y lideró un proceso de invasión de tierras que movilizó a cerca de un millón de campesinos con la consigna: “la tierra para el que la trabaja” (Caviedes, 2011). A principios de la década del setenta, el movimiento campesino se fortaleció en todo el país, aunque su mayor presencia se concentró en las regiones de la Costa Atlántica y Magdalena medio y en los departamentos del Tolima, Valle, Cauca, Meta, Caquetá y Arauca. La ANUC trabajó bajo el modelo de cooperativas agropecuarias en las que se desarrollaban proyectos productivos para los pequeños propietarios de minifundios. Así fue como en el departamento del Cauca, la Federación Campesina Nacional (FANAL) creó una serie de cooperativas agropecuarias integradas por indígenas, cuyos miembros luego serían integrados en la ANUC (Caviedes, 2011). En este contexto surgió el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Sobre la emergencia del CRIC han debatido varios autores (Gros, 1991; Vasco, 2002; Caviedes, 2000, 2011; Houghton & Villa, 2004; Laurent, 2005; Villa Rivera, 2011). Como señalé en la introducción del capítulo, mi objetivo no es entrar en este debate o abordar los datos desde los referentes teóricos de los que parten mi investigación, sino entender la influencia que pudo tener la emergencia de este movimiento indígena en los Llanos orientales. Por lo tanto, presentaré un resumen general sobre el surgimiento del CRIC, para luego, en los siguientes capítulos, describir lo que ocurría en el Llano, las diferencias entre sus organizaciones y cómo el discurso que se creó a partir de la fundación del CRIC influyó las acciones políticas de la organización indígena Unuma (Unión de trabajo para la defensa de la vida).

El 24 de febrero de 1971 tuvo lugar una importante concentración en Toribio, municipio al norte del departamento del Cauca, a la que asistieron campesinos, indígenas y obreros agrícolas (Gros, 1991). En las zonas andinas la población estaba sometida a los efectos de una profunda crisis de la pequeña producción campesina y se enfrentaba no solo a la falta de tierras sino también a la introducción de nuevas estrategias del capital y de las leyes del mercado (Caviedes, 2011). En este contexto surgió el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), una organización indígena que tenía como objetivo la lucha por la tierra y por los derechos cívicos de las poblaciones indígenas del departamento (Gros, 1991). Caviedes (2011) señala que el movimiento indígena en los andes y, específicamente, en el Cauca, adquirió un carácter independiente del movimiento campesino durante el régimen del Frente Nacional²⁴¹. Durante este periodo se dieron procesos en los cuales el gobierno actuó estratégicamente, incorporando a algunos sectores sociales y excluyendo a otros, de manera alternativa, generando fisuras al interior de las organizaciones sociales (Caviedes, 2011). Por lo tanto, el CRIC nació como una disidencia al interior de la ANUC en el marco de la Secretaría indígena. Allí, aunque se reconocían como indígenas y adelantaban reivindicaciones indígenas, estas estaban encerradas dentro de las reivindicaciones campesinas que aparecían como prioritarias (Caviedes, 2011). Asimismo, el movimiento indígena en el Cauca, nació cobijado por el movimiento campesino, influido a su vez por sectores con ideología de izquierda (Gros, 1991; Caviedes, 2008c).

Seis meses después de su creación, la organización eligió el Primer Comité Ejecutivo y acordó una plataforma política de siete puntos: Recuperar las tierras de los resguardos; ampliar los resguardos; reforzar los cabildos; dejar de pagar los terrajes²⁴²; difundir las leyes

²⁴¹ En capítulos anteriores expliqué que el Frente Nacional fue una coalición política y electoral colombiana entre algunos sectores del partido liberal y el conservador vigente desde 1958 a 1974. Su principal característica fue el acuerdo de igualdad entre los dos partidos en este proceso, ya que planteaba que estos se alternaran la presidencia durante sus 16 años de duración y, por tanto, una idéntica cantidad de parlamentarios liberales y conservadores en el Congreso.

²⁴² El terraje era un sistema de explotación que consistía en que la familia indígena seguía trabajando la tierra que siempre había sido suya pero que ahora pertenecía al patrón blanco, que la heredaba o bien de las antiguas encomiendas conseguidas por el rey de España, o por la adjudicación de terrenos baldíos. Con este sistema los indígenas trabajaban en una pequeña parcela de terreno para conseguir los alimentos de su propio

relacionadas con los indígenas y exigir su justa aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y finalmente, formar profesores indígenas para educar, de acuerdo con la situación de los indígenas, y en su lengua propia (Gros, 1991).

Caviedes (2008c) retoma los argumentos de Víctor Daniel Bonilla (1972) quien revela una discusión interna entre las nacientes organizaciones indígenas en 1972: el debate entre adoptar las formas modernas de organización política, o sostener las formas tradicionales, consolidadas desde la colonia, en los resguardos de la región andina (Caviedes, 2011). Gros (1991) sostiene que en el momento de la creación del CRIC existió una tensión entre las organizaciones populares influidas por el marxismo.

Durante la década del 70 el CRIC se consolidó políticamente. Para mantener el control sobre las tierras recuperadas, la organización indígena promovió la instalación de empresas comunitarias, de cooperativas de producción y de huertas comunales que más adelante constituirían una red que respondía tanto a las exigencias económicas como a la necesidad de reactivar la lucha por la tierra. Para la década del 80, el CRIC contaba con una red de más de 50 cooperativas y tiendas comunales y una cooperativa general encargada de centralizar las compras, ventas y servicios en beneficio de las cooperativas locales (Gros, 1991). Por otra parte, uno de los métodos empleados por el CRIC fue la realización a un trabajo de preparación de las comunidades en materia de legislación indígena (Laurent, 2005). Esto de alguna forma estuvo provocado por una serie de reformas legislativas que el Estado pretendía realizar y que afectaba puntualmente a los pueblos indígenas andinos.

Las reformas empezaron con la llegada de Misael Pastrana Borrero al poder en 1970. Pastrana fue el último presidente del Frente Nacional y, siendo del partido conservador, puso en marcha una serie de políticas retardatarias que desencadenaron protestas sociales que fueron acalladas a través de la represión y la guerra sucia.

Una de las políticas implementadas fue el freno de la reforma agraria a través de la firma del conocido Pacto del Chicoral, en el que los terratenientes se pusieron de acuerdo con el gobierno para detener la reforma agraria, que se había convertido en un escenario importante de participación política indígena (Caviedes, 2011). En 1977, en medio del proceso de fortalecimiento de las organizaciones indígenas, especialmente en la zona andina, éstas se enfrentaron a un brutal proceso de represión. Para 1978, por lo menos 30 de los miembros del CRIC habían sido asesinados (Gros, 1991) y, en ese mismo año, las denuncias de violaciones de derechos políticos y civiles de los pueblos indígenas se disparó (Houghton & Villa, 2004; Caviedes, 2008c).

La situación empeoró con la llegada de Julio César Turbay a la presidencia de la república ese mismo año y la promulgación del “Estatuto de Seguridad” que ampliaba el estado de

sustento y a cambio de ese derecho tenían la obligación de laborar gratuitamente cuatro días a la semana en las tierras de la hacienda (Calle, 1992).

sitio y limitaba la acción de las organizaciones democráticas y sindicales en todo el territorio nacional (Gros, 1991; Caviedes, 2008c). El “Estatuto de Seguridad” buscaba debilitar a las guerrillas de las FARC²⁴³ y del M-19²⁴⁴, por lo que durante estos años, la violencia interna se incrementó y la represión fue llevada a su máxima expresión por los instrumentos represivos de la fuerza pública contra la sociedad civil bajo la promesa de acabar con las guerrillas (Caviedes, 2011). El CRIC fue acusado por el gobierno de ser una organización subversiva con nexos clandestinos con las guerrillas de izquierda por lo que un gran número de sus miembros fueron víctimas del terrorismo de Estado a través de la persecución, detención, tortura y asesinato de varios de sus miembros (Gros, 1991; Houghton & Villa, 2004; Caviedes, 2008c).

Otra de las políticas implementadas desde el gobierno de Turbay que afectó directamente al movimiento indígena caucano fue el “Estatuto Indígena”. Este buscaba disolver los resguardos y vender las tierras indígenas, lo cual implicaba desintegrar las comunidades, acabar con la propiedad colectiva del territorio y reemplazar los cabildos por juntas de acción comunal. En este contexto, la ley 89 de 1890²⁴⁵ llegó a desempeñar un papel esencial (Laurent, 2005). Si en un primer momento el CRIC rechazó la ley 89 por sus claras connotaciones racistas y discriminatorias, con el Estatuto Indígena, el movimiento comprendió que podía sacar provecho de la ley (Gros, 1991) ya que garantizaba la propiedad colectiva de la tierra a través de los resguardos, con carácter inembargable, inalienable e imprescindible y, por otra parte, le otorgaba al cabildo el poder de administrar dicha propiedad. En este sentido, como sugiere Laurent (2005), la lucha indígena en el Cauca no solo se hizo a través acciones concretas como la recuperación de tierras, sino que también adoptó un carácter “legalista”. El CRIC se convirtió en ejemplo para la creación de numerosos consejos y organizaciones indígenas que nacieron y se desarrollaron posteriormente no solo en las tierras altas de los andes sino también en otras regiones (Laurent, 2005). Stephen Corry (1975) señala que la influencia de CRIC apenas estaba empezando a llegar a los bosques tropicales de la Amazonía, pero que allí el nivel de conciencia política de los grupos indígenas era menor que el de tierras altas ya que la comunicación era difícil y pocos indios viajaban grandes distancias (Corry, 1975).

En términos generales, en el caso de las tierras bajas, la emergencia de organizaciones indígenas se dio en otro contexto pues sus preocupaciones estaban ligadas a los numerosos daños que generaban tanto la deforestación masiva como otro tipo de proyectos de desarrollo (Gros 1997). Así, en 1973 nació la organización Unuma de los indígenas de los

²⁴³ FARC: Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia es un grupo guerrillero que se autoproclama marxista-leninista fundado en 1964. Profundizo sobre este grupo en particular y su relación con el pueblo sikuani en la Cuarta Parte.

²⁴⁴ EL M-19 o Movimiento 19 de abril fue un movimiento guerrillero que surge a raíz del supuesto fraude electoral realizado por Misael Pastrana Borrero, en las elecciones presidenciales del 19 de abril de 1970. Se desmovilizan en la a principios de los años noventa y participa de la asamblea nacional constituyente que da lugar a la Constitución de 1991.

²⁴⁵ Como señalé en el capítulo 1, La ley 89 de 1890 determinaba cómo debían ser gobernados los indígenas.

Llanos Orientales y también el Consejo Regional indígena del Vaupés (CRIVA); en 1975, líderes del pueblo piaroa crearon un Movimiento Indígena Piaroa (MOIP) que, en Colombia y Venezuela, preveía reunir a los representantes de esta etnia hasta que en 1979, la “parte colombiana” decidió independizarse. Esta aspiración se concretó en 1982 mediante la formación de una organización en el bajo Vichada: Lucha y Organización de los Indígenas *Uhwo Thuja Thiereje Thabowatha* (LOIUC); en 1975 se formó la Unión de las Comunidades Indígenas de los departamentos del Guainía y el Vichada (UNIGUVI); en 1984 las comunidades del medio vichada respondieron al llamado a favor de la lucha y surgieron entonces la Organización Regional Indígena Sikuani del Tuparro (ORIST) y la Organización Regional Indígena del Centro del Vichada (ORICEVI) (Orjuela, 1998).

Estas nuevas organizaciones plantearon la reconstrucción de sus territorios, el fomento y la consolidación de las autoridades tradicionales, la implementación de programas de salud, educación y producción, la “defensa de la cultura” y el acceso a un desarrollo adaptado a sus condiciones. Así, en 1975 tuvo lugar el primer Encuentro Regional Indígena de los pueblos de Ortega, Chaparral, Coyaima, y Natagaima, que dio lugar a la formación del Cabildo Regional Indígena del Tolima, que en 1981 se convirtió en el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT); en 1976 nació la Organización Indígena de Antioquia (OIA); en 1978 nació el Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR) sobre las bases del Cabildo Regional de los Embera-Chami; se fundó la Organización Regional Embera Waunana (OREWA) en 1980, entre otros (Laurent, 2005).

Por lo tanto, como señala Villa (2011), el ascenso del moderno movimiento indígena se dio en la década del setenta y se caracterizó por adoptar diferentes formas de resistencia, determinadas por el contexto histórico de cada pueblo o del conjunto de pueblos que habitaban en una región. Mientras en la región andina la población indígena se organizó y se movilizó con el objetivo de recuperar sus tierras y consolidar el dominio sobre sus antiguos resguardos, en las tierras bajas y, especialmente en la Orinoquía, la resistencia indígena se convirtió en la fórmula para enfrentar la colonización de sus tierras y la expansión de la frontera agrícola. En este contexto, y con el objetivo de enfrentar los numerosos problemas que habían afectado a los pueblos indígenas por décadas, las organizaciones indígenas fundadas comenzaron a fijar elementos que beneficiarían a las comunidades y comenzaron a definir un nuevo modelo de articulación con la sociedad dominante (Gros, 1997; Laurent, 2005).

Sin embargo, vale la pena aclarar que esta lucha indígena que se dibujó en Colombia a partir de los años 70 no constituye un caso aislado; en muchas partes de América Latina había casos similares. Como profundizaré más adelante, en el caso colombiano, la conformación de organizaciones indígenas les permitió desprenderse del control y dominio de los misioneros en los que el Estado había delegado la educación de la población indígena, poner en cuestión las formas serviles de trabajo en grandes haciendas y confrontar el modelo

discriminatorio que fundamentaba las relaciones con la sociedad nacional (Villa Rivera, 2011).

Los diversos movimientos indígenas en Colombia rompieron con el indigenismo oficial que venía gestándose desde la década de los treinta y comenzó a expandirse por todo el territorio nacional. Por lo tanto, nos encontramos con un nuevo actor político que participó como fuerza del proceso hegemónico. Las organizaciones indígenas se posicionaron en esta nueva arena anidada en donde el poder fue disputado, legitimado y redefinido. Desde el movimiento indígena se comenzó a definir un nuevo marco discursivo común como resultado del proceso hegemónico a nivel nacional, la disputa política entre los pueblos indígenas y el Estado, pero también, como resultado de las disputas y consensos presentes en los procesos que dieron lugar a la emergencia de las organizaciones indígenas. Como resultado de la disputa que los movimientos indígenas tuvieron con el Estado, en el discurso de las organizaciones indígenas aparecen constantemente discursos propios de los sectores dominantes como por ejemplo el lenguaje jurídico. Por otra parte, como resultado del proceso hegemónico que dio lugar a la emergencia de organizaciones, la hegemonía como fin o marco discursivo común, reivindicó que los pueblos indígenas habían sido víctimas de múltiples agresiones, resaltó que habían sido discriminados por siglos por el hecho de ser indios y así alegaron un estatus particular para hacer valer sus derechos. Si en el discurso anterior, el “ser indio” legitimaba su dominación y subordinación, en el nuevo marco discursivo común, “lo indígena” adquiere un nuevo valor identitario, y es que, como señala Laurent (2005), lo que antes era marca de una diferencia considerada nefasta, en tanto que había sido impuesta por los grupos dominantes, se convierte en el fundamento de una identidad – indianidad- que quiere expresarse. Consecuentemente hay una identificación del indio como sujeto de derechos en el marco del Estado-nación, y por lo tanto como sujeto político. En los años ochenta, en el nuevo marco discursivo común se concretó el paso, como señala Laurent (2005), de una identidad en sí a una identidad para sí. Paralelamente el movimiento indígena adquiere una conciencia de carácter pan-indígena de la indianidad que se mantiene fuerte a pesar de las diferencias interétnicas o intercomunitarias por ser fundada sobre una historia similar para el conjunto de los pueblos autóctonos del continente americano (Gros, 1991; Gros, 1997; Laurent, 2005). Para los años noventa veremos cómo los pueblos indígenas comenzaron a tener participación nacional a través de sus propias organizaciones basándose en un discurso que buscaba su inserción dentro del Estado y la sociedad nacional, al demandar un entendimiento nacional basado en el reconocimiento de sus derechos y diferencias (Ulloa, 2001).

Aquellos indígenas que habían nacido en pueblos que abandonaron parte de sus tradiciones culturales e incorporado elementos de la sociedad no indígena a causa de la colonización, vieron la necesidad de iniciar procesos de recuperación cultural. Recordemos que las comunidades indígenas están en constante fluctuación por lo que el estado de “perdida cultural ancestral” en el que algunos pueblos se encontraban, era el resultado hegemónico de un ciclo previo de disputa política. Por lo tanto, argumento que ese marco discursivo

común empezó a ser cuestionado desde los movimientos indígenas a través de la reivindicación de la etnicidad, la recuperación de la memoria colectiva, el ejercicio de antiguas formas de reciprocidad y redistribución de los bienes comunales. De esta forma algunos sectores dentro de las sociedades indígenas empezaron a construir una nueva hegemonía comunal a partir de la cual establecieron un nuevo sistema de jerarquías, como también la creación y transformación de nuevas identidades comunales. Este proceso hegemónico dio como resultado un marco discursivo común difundido por las nuevas élites políticas indígenas que intenta reproducir y re articular la historia y las memorias locales.

La construcción de un discurso aparentemente unificado no dio cuenta de las fricciones que había entre los diferentes movimientos indígenas o de las diferencias culturales y políticas de los pueblos porque el mensaje que quería darse desde las organizaciones era de unidad (Caviedes, 2008c). Lo que ocurrió, y sobre esto profundizaré más adelante²⁴⁶, es que el discurso de las organizaciones indígenas de tierras bajas quedó subordinado al discurso del movimiento indígena andino. Como señala Caviedes (2008c), el discurso político del movimiento indígena del Cauca se basaba en la recuperación del territorio, la cultura y la autoridad propia, derivado de la usurpación de la tierra indígena en los andes y el mestizaje forzado por lo que los pueblos andinos se organizaron y se movilizaron con el objetivo de consolidar el dominio sobre sus antiguos resguardos. Mientras tanto, en el caso de los pueblos de tierras bajas y, específicamente, en el de los pueblos de los Llanos orientales, las reivindicaciones fueron diferentes. Como advertí anteriormente, allí la resistencia indígena se convirtió en la fórmula para enfrentar la colonización de sus tierras y la expansión de la frontera agrícola. Pero además desde el Estado central se empezaron a impulsar políticas de regulación de baldíos y adjudicación de tierras de reservas indígenas. Como explicaré a continuación esto tuvo consecuencias. Por una parte, desde el Estado central se empezó a tener más control sobre los pueblos indígenas llaneros, los conflictos con los colonos se intensificaron y los sikuani no solo cambiaron la forma en la que se relacionaban con el territorio sino que además experimentaron cambios sustanciales en la hegemonía comunal con la emergencia de las capitanías como institución política.

Entre las reservas indígenas y los colonos: luchas por la definición y la apropiación del territorio

La política de adjudicación de reservas fue un proyecto impulsado desde el Estado central en el marco de la Ley de Reforma Agraria. Por lo tanto, es una de esas prácticas estatales que, al ser aplicadas en las márgenes, terminan reguladas por las necesidades urgentes de las poblaciones que allí se encuentran. Esta política aplicó la legislación agraria – Ley 135 de 1961²⁴⁷ – durante el periodo entre 1967 y 1980, delimitando las tierras baldías con el carácter

²⁴⁶ Este aspecto será desarrollado en el capítulo 10

²⁴⁷ Corresponde al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, según lo previsto en el literal a) del Artículo 3° de la Ley 135 de 1961: “Administrar a nombre del Estado las tierras baldías de propiedad nacional, adjudicarlas o constituir reservas y adelantar colonizaciones sobre ellas, de acuerdo con las normas vigentes”.

legal de reservas indígenas. Fue así como se crearon sesenta y nueve reservas. En ese entonces, el Estado alegó que la reserva indígena era una forma provisional de adjudicación en la que se le daba al indígena el derecho de usufructo mientras se sometía el territorio a la conformación de las Unidades Agrícolas Familiares (UAF) para su titulación individual. Sin embargo, varias voces disidentes, especialmente de algunos funcionarios del INCORA, mostraron que las reservas debían entenderse como formas definitivas de adjudicación o reconocimiento territorial y que no pretendían disolver el régimen comunal, pues se asimilaban a los resguardos consagrados en la ley 89 de 1890 (Arango & Sánchez, 2006). Mi propuesta es que la política de reservas cumple una doble función. Por una parte protegió relativamente las tierras indígenas de la colonización y por otra se consolidó como un dispositivo de dominación estatal para controlar los territorios indígenas y administrar a las poblaciones que los habitaban. Pero esta política que significaba un ejercicio de poder estatal, fue rechazada y desobedecida tanto por los colonos que llegaron al Llano en busca de tierras y riqueza, como también por los terratenientes y finqueros que se habían asentado en décadas anteriores.

Los colonos eran un grupo heterogéneo por lo que podemos clasificarlos en cuatro categorías. Primero están los hacendados y latifundistas que poseían grandes extensiones de tierra y cabezas de ganado y que llevaban en la región desde principios del siglo XX. Había otro grupo que poseía fincas de extensiones más pequeñas y menor cantidad de ganado. Sus actividades se dividían entre la ganadería y pequeños cultivos para el consumo interno. Estos solían contratar a otros colonos para realizar el trabajo de la ganadería y al indígena para las tareas de la agricultura. También estaban aquellos colonos que habían montado pequeños negocios donde vendían alguna mercancía de Villavicencio o se dedicaban a explotar a los indígenas, quienes recibían a cambio de sus cosechas de arroz cualquier artículo como ropa o comida, sin tener idea de su valor. Los indígenas también eran expoliados del producto de su trabajo artesanal y de sus cosechas por los llamados “intermediarios” denominados por los sikuani como “cacharreros” o también los “chicharroneros” que eran los comerciantes fluviales que vendían mercancías al detalle. Finalmente estaban los colonos de menos poder adquisitivo que venían siendo los recién llegados a la región en busca de tierras imposibles de adquirir en sus lugares de origen. Este sector de inmigrantes pobres, sin recursos, solían tener pocas cabezas de ganado o vivían solamente de la cría de cerdos y una economía agrícola de subsistencia. No contaban con ningún servicio estatal y su condición de vida podía asemejarse a la de los indígenas²⁴⁸.

Debemos tener en cuenta que la apropiación desigual de la tierra en esta región había determinado la migración de campesinos, así como el sub y desempleo urbano hacia las regiones de frontera en las que existían las tierras baldías. Baquero (1981) sugiere que la colonización así generada, en poco tiempo, reprodujo las desiguales condiciones de tenencia de la tierra propias del interior andino. Por lo tanto, muchos colonos llegaron a situaciones

²⁴⁸ Para profundizar en las características y diferencias entre los colonos véase: Martínez de Castellanos, (1979) y Baquero Montoya, (1981).

de miseria y disminución de calidad de vida. Por otra parte, los grandes terratenientes, dedicados especialmente a la ganadería y propietarios de grandes extensiones de tierra, quisieron expandir sus propiedades y fueron empujando a la población indígena a las regiones más alejadas, llegando inclusive a los extremos de invadir con ganado sus conucos (Martínez de Castellanos, 1979).

Como apunta Baquero (1981), la nueva territorialidad indígena, definida por las reservas, agudizó el conflicto entre colonos y nativos. Los “blancos”, apoyados por el gobierno comisarial, veían con malos ojos esta política del Estado y llegaron a culpar directamente al INCORA como causante de todo el conflicto interétnico (Baquero Montoya, 1981). Baquero (1981) sugería además que “[...] este conflicto puede llegar a niveles dramáticos, en la medida en que se enfrenten nativos y colonos pobres, expulsados de otras zonas del país [...]” (p. 135).

Como mostré al narrar los episodios de las guahibadas²⁴⁹, al iniciarse la penetración del colono, los choques entre estos y los indígenas terminaron en el derramamiento de sangre de ambos bandos. Sin embargo, con el desmesurado aumento de inmigrantes después de la Violencia²⁵⁰, que además estaban en condiciones de superioridad por la pertenencia de armas de fuego, el apoyo militar y la indiferencia general del gobierno, los sikuani terminaron por ceder poco a poco y acostumbrarse a la presencia de los colonos en sus territorios, quienes por la fuerza, y casi extinguiéndoles lograron reducirles a una pequeña porción de tierra (Martínez de Castellanos, 1979).

Los funcionarios del INCORA eran conscientes de los conflictos entre indígenas y colonos. Por este motivo, en 1968 las comisiones del instituto hicieron estudios en la región de los Llanos, especialmente en las comisarías de Meta y Vichada, para constituir reservas indígenas. Los funcionarios del INCORA señalaron que la mayor parte de las tierras altas (no inundables) estaba en manos de los colonos y no de los pueblos indígenas. Según la resolución 205 del 16 de diciembre de 1968, en el año de 1967, la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno solicitó al Instituto Colombiano de Reforma Agraria la creación de varias zonas de reserva con destino a las comunidades de indígenas “guahibo” que habitaban parte de las denominadas Llanuras Orientales. Tomando en consideración las quejas de varios finqueros de la zona, quienes se esgrimieron como supuestas víctimas de las proyectadas reservas, el Instituto efectuó dos visitas de estudio y los funcionarios comisionados para tal efecto consignaron en los informes respectivos sus observaciones (INCORA, 1968).

Como muestra la siguiente tabla, entre 1968 y 1980 fueron adjudicadas siete (7) reservas indígenas en lo que hoy es el Municipio de Puerto Gaitán.

²⁴⁹ Véase capítulos 2 y 5

²⁵⁰ Véase capítulo 3

Tabla 4: Reservas Indígenas²⁵¹

Resolución	Reserva	Fecha	Detalles
205 de 1968: Por la cual se reserva una zona para colonización especial, se delimitan tres globos de terreno para indígenas guahibo y se ordena la recuperación de unos baldíos en la región denominada Planas	San Rafael, Abalibá, Iwiwi	16/12/1968	<p>→ La zona de terrenos baldíos, genéricamente denominada Planas, con una extensión aproximada de 380.000 hectáreas</p> <p>→ Abalibá se le adjudican 4.000 hectáreas; San Rafael se le adjudica 8.000 hectáreas; Iwiwi se le adjudican 2.000 hectáreas.</p> <p>→ ocupada por 75 poseedores, de los cuales 10 ocupan 190.000 hectáreas (55%). Solamente los pequeños colonos explotan directamente los fundos; los demás residen en Bogotá, Villavicencio y Puerto López.</p> <p>→ La población de habitantes indígenas en la región alcanza unas 2.500 personas, distribuidas en 506 familias, localizadas en 7 caseríos. Poseen en total 25.000 hectáreas (6.5%).</p> <p>→ En la región o zona de Planas puede cumplirse un programa de desarrollo económico en beneficio de la población que habita, fomentando la explotación ganadera con el otorgamiento de créditos, orientados a esta región, en favor de las familias indígenas y las de los colonos pobres, dando una asistencia técnica eficaz que promueva la adecuada utilización de los suelos, el mejoramiento de razas etc.</p>
059 de 1969: Por la cual se aprueba resolución 203 de diciembre 16 de 1968 del INCORA	Abalibá, Iwiwi, San Rafael	24/02/1969	→ Zona de colonización especial, se delimitan tres globos de terreno para indígenas guahibo y se ordena la recuperación de unos baldíos en la región denominada Planas.
98 de 1974: Por la cual se reglamenta la adjudicación y asignación de tierras en Zona de Colonización Especial de Planas	Abariba, San Rafael de Planas, Iwiwi	31/07/1974	→ Asignación de terrenos para la explotación agrícola.
100 de 1974: Por la cual se constituye como reserva especial una zona baldía, destinada a la población indígena	Corocito, Yopalito y Walabó (Wacoyo)	02/10/1974	<p>→ 8.257 hectáreas asignadas</p> <p>→ 41 familias con 239 personas; Corocito: 24 familias que suman 140 personas (58.59%) de la población total; Yopalito agrupa 14 familias con 77 personas:</p>

²⁵¹ Datos obtenidos de la Resoluciones emitidas por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria archivados en el registro de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior.

Guahibo de los caseríos de Corocito, Yopalito y Gualabó			(32.20%); Walabó: 3 familias y 22 personas (9.21%). → Producción agrícola comprende la yuca brava, el plátano, el maíz, y el arroz cultivado en las vegas del río o las partes bajas de los caños
441 de 1974: Por la cual se aprueba la Resolución 100 del 2 de octubre de 1974	Corocito, Yopalito y Walabó (Wacoyo)	10/12/1974	→ Se constituye como reserva especial una zona baldía, destinada a la población indígena guahibo de los caseríos de Corocito, Yopalito y Walabó → 8.257 hectáreas
014 de 1975: Por la cual se constituye como reserva especial una zona baldía, con destino a la población indígena guahibo de la región de El Tigre	El Tigre (El Retiro, San Juanito y San Luis)	26/02/1975	→ 22.500 hectáreas adjudicadas. → Población total de 335 personas distribuidas en 64 familias asentadas en una zona aproximada de 5.000 hectáreas → Actividad económica orientada a la obtención de los productos agrícolas necesarios para satisfacer las necesidades vitales de la población o para la venta de excedentes que les permita adquirir alimentos, drogas y enseres necesarios para su vida diaria. (maíz, arroz, plátano)
109 de 1975: Por la cual se aprueba la Resolución 014 del 26 de febrero de 1975	El Tigre (El Retiro, San Juanito y San Luis)	02/05/1975	→ adjudicación de terrenos 22.500 hectáreas
060 de 1975: Por la cual se constituye como reserva especial una zona baldía, destinada a la población de las comunidades de indígenas Salivas y Piapocos de los sitios de Corrosal y Tapaojo	Corrosal; Tapaojo	11/06/1975/	→ 10.300 hectáreas asignadas → 46 familias; población de 277 individuos
217 de 1975: Por la cual se aprueba la resolución 060 del 11 de junio de 1975	Corrosal; Tapaojo	11/08/1975	→ 10.300 hectáreas asignadas para comunidades Sáliva y Piapoco.
183 de 1978: Por la cual se sustrae del régimen de colonización especial una zona baldía y se reserva en favor de las comunidades indígenas Guahibo	Unuma	05/07/1978	→ 1.273.600 hectáreas
227 de 1978: Por la cual se aprueba la resolución	Unuma	17/10/1978	→ 1.273.600 hectáreas

183 de julio de 1978			
022 de 1980: Por la cual se sustrae del régimen de colonización especial una zona baldía y se reserva en favor de las comunidades indígenas Guahibo y Piapoco.	Vencedor, Piriri, Guamito o La Esperanza y Matanegra o Cagua (margen izquierda del río Planas)	26/03/1980	<p>→40.000 hectáreas</p> <p>→ Población de 241 (114 varones y 127 mujeres), personas nucleadas en 46 grupos familiares.</p> <p>→ La agricultura en el sector del cultivo de la yuca amarga es el principal reglón de explotación y la base de la alimentación del grupo. Los cultivos de maíz y sorgo, son los que en términos económicos dan mayores entradas a los indígenas. El plátano es el producto que sigue en importancia especialmente para la alimentación. En pequeña escala se encuentran algunas especies frutales y otras plantas para la complementación de la dieta doméstica. La pesca sigue siendo el mayor aportador de proteína a la dieta indígena. La cría de gallinas y cerdos contribuye en alguna medida a la economía de los indígenas guahibo. Solamente tres o cuatro familias poseen ganado vacuno que no excede de los cinco animales.</p> <p>→ La fuente principal de ingresos para las comunidades indígenas radica en las entradas por concepto del trabajo asalariado en las fincas de los hacendados vecinos.</p>
115 de 19: Por la cual se aprueba la Resolución 022 del 26 de marzo de 1980	Vencedor, Piriri, Guamito o La Esperanza y Matanegra o Cagua (margen izquierda del río Planas)	16/05/1980	<p>→Constituir como Reserva Especial en favor de las comunidades indígenas Guahibo y Piapoco, asentadas en los parajes Vencedor, Piriri, Guamito, y Matanegra.</p> <p>→40.000 hectáreas.</p>

Como señalé en el apartado sobre la Violencia²⁵², a mediados de los años 40 llegó al territorio que hoy corresponde al resguardo Wacoyo el colono Héctor Riobueno que fundó la hacienda Santafé. También estaba allí la hacienda Casuna que colindaba con la comunidad de Yopalito y la hacienda Santa Isabel. Pablo Emilio Gaitán había regresado a la comunidad de Corocito en 1970, pero en vez de quedarse a vivir allí se fue a la casa de su tío José Antonio Yepes Casulua quien tenía una casa, en palabras de Pablo, “[...] recostados al monte del río Meta [...]” (Registro Diario de Campo 02/02/2013). Pablo Emilio Gaitán narró que para la fecha existían tres caseríos. El primero era el de su tío José Antonio Yepes. Ahí vivían Rafael Yépez, padre de Pablo. Cada uno con su respectiva familia. En Corocito vivían

²⁵² Véase capítulo 3

Alejandro Moreno, José Antonio Rivero, Rengifo Yepes, Alberto Hoyos, Miguel Montaña y Campo Elías Yepes. Cada uno con su familia. Finalmente en Yopalito vivían Alejandro Chalela, Federico Ponaire, Severo Campo, Elías Sosa, Rafael Galindo y Bejarano Pedro. Pablo dice que él cree que en entre los tres caseríos completaban las 90 personas (Registro de Campo 28/10/2004).

Según lo relatado por Pablo Emilio Gaitán y José Antonio Yepes, estas gestiones las hicieron con ayuda del Padre Ignacio González²⁵³:

[...] En 1972 conocimos al Padre Ignacio González, trabaja en Villavicencio (hoy es párroco de Puerto Gaitán), él nos insinuó los primeros derechos del indígena y que debería crearse un territorio indígena, con título propio; pero, en ese cuando conocíamos únicamente el nombre “reservas indígenas” y así solicitamos para nuestro territorio, con el nombre de Walabó, Corocito y Yopalito [...] (Gaitán & Yépez Casolua, 1999, p. 43).

Fue así como en las entonces comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó, la reserva fue adjudicada a través de la resolución 100 de 1974. En la tabla aparece resaltada la reserva adjudicada en el territorio de lo que hoy es el resguardo Wacoyo. La extensión del terreno era de 8.257 hectáreas para 239 personas agrupadas en 41 familias y asentadas en tres comunidades Corocito, Yopalito y Walabó. De ahí que a la reserva y años más tarde al resguardo se le denomine Wacoyo.

Pinzón (1975)²⁵⁴ documenta este proceso, señalando que en el mes de agosto 1971 los indígenas hicieron un memorial para el INCORA en el que solicitaron que “[...] ‘Las tierras donde nosotros trabajamos que sea de nosotros’; ‘prestamos de plata’ para sembrar; ‘Herramientas para trabajar’ [...]” (Pinzón Sánchez, 1975). En el caso de la altillanura, las primeras demandas tuvieron origen en la región de Planas.

La adjudicación de reservas indígenas y la llegada masiva de colonos a la región de los Llanos generó cambios en la noción que los sikuani de toda la región tenían del territorio. Al respecto, se refiere un sikuani en el En documental²⁵⁵ “Planas: Testimonio de un etnocidio” dirigido por Marta Rodríguez y Jorge Silva (1971):

[...] cuando el colono no había llegado allá nosotros vivíamos en paz, todo el mundo trabajaba, vivíamos en una casa 15, 10, o 20 en una sola casa. Nosotros vivíamos como hermanos ahí y si uno de nosotros conseguía una cacería pues comíamos, no había

²⁵³ Miembro del comité pro defensa de indígenas de los Llanos orientales que denunciaron la masacre de Planas y director de Cáritas en la ciudad de Villavicencio.

²⁵⁴ En la época en que Vargas (2005) y Pinzón (1971) hicieron trabajo de campo la gente de las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó ya habían iniciado los trámites para que su territorio fuera declarado como reserva Indígena.

²⁵⁵ La película “Planas: Testimonio de un etnocidio” (1971), de Marta Rodríguez y Jorge Silva también denunció los hechos. En el documental se describe el hostigamiento contra la población indígena por parte de colonos y terratenientes luego de la creación de una cooperativa agrícola auspiciada por Rafael Jaramillo Ulloa, quien es acusado de subversión. Por otra parte el documental de deconstruye la clásica dicotomía de civilización y barbarie, mostrando una realidad de violencia, la violencia ejercida por los colonos “blancos” contra los indígenas y reconstruye, a través de testimonios formas extremas de violencia como: masacres, asesinatos y torturas de que son víctimas (Mateus Mora, 2012).

problemas [...] (Testimonio de hombre sikuani en Planas: Testimonio de un Etnocidio, 1971).

El testimonio revela que hay un referente temporal cifrado en un antes y un después a la llegada de los colonos. Las transformaciones que generó dicha llegada también son profundizadas por otro testimonio que ilustra sobre la noción del territorio:

[...] lo único que nosotros tenemos es la tierra. No tenemos dinero, no tenemos ganado, entonces tenemos la tierra. La tierra produce para nosotros y es para nosotros vivir y nos la están quitando. Nos quitan todo, el trabajo, los productos que nosotros hacemos. Y ahora nos están quitando la tierra que nos queda [...] (Testimonio de hombre sikuani en Planas: Testimonio de un Etnocidio, 1971).

Una de las transformaciones evidentes y que los propios sikuani identifican fue el cambio de noción con respecto a la propiedad de la tierra. Como describí en capítulos anteriores, entre los sikuani no existía la noción de propiedad privada. Según Marcelino Sosa²⁵⁶, los sikuani tenían un concepto de propiedad comunal o común. En sus palabras,

[...] En el pensar guahibo, la tierra es de todos los que la habitan, como también los ríos, caños, lagos, sabanas, selvas, y la fauna y flora. Todo pertenece a quienes están habitando el territorio; lo tiene en común. Por eso el guahibo no piensa en dividir la tierra, marcando linderos para cada uno. El dividir la tierra sería para el guahibo como el dividir y hacer propiedad privada de los rayos del sol que ilumina a todo el mundo [...] En principio, los indígenas no se daban cuenta que los blancos tenían otro concepto de propiedad de terrenos, porque los primeros en llegar eran colonos llaneros que tenían casi las mismas costumbres del indígena. Ellos no dividían la tierra aun cuando tenían ganado [...] Pero cuando estos señores tenían sus casas, sus fincas y todo ya más o menos arreglado empezaron a llegar colonos del interior del país y comprar fincas. Para poder venderlas, los colonos ponían linderos. Entre más llegaban, más cercas se veían por todas partes y las comunidades indígenas, al verse muy apretadas por la colonización, empezaron a correr hacia el oriente [...] (Sosa, 1987, pp. 9-10).

El testimonio de Marcelino explica que entre los sikuani la tierra tenía un uso comunal, y además hace referencia a la “Ley del Llano” o la “Ley de opción” en la que se contemplaba el derecho colectivo a pastar las sabanas comunales por parte de los colonos. También hace hincapié en el efecto que tuvo el levantamiento de cercas y la delimitación de linderos que terminó por acorralar a los sikuani en pequeños territorios. Señalaba, además, “[...] cuando un blanco llega a tierras en donde no ve cercas de alambre ni muros de cemento, piensa que

²⁵⁶ Marcelino Sosa Quintero es un líder indígena sikuani originario de la región de Planas. Participó de la fundación de la Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas a principios de los años 70 y fue víctima de la violencia desatada en contra de los indígenas en la llamada “Masacre de Planas”. Luego huye al Vichada donde es contactado por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y trabaja con ellos durante varios años. Después de la constitución de 1991, Marcelino Sosa empieza a participar en la política del municipio de Cumaribo en el departamento del Vichada y llega a ser consejero comisaria del Vichada y diputado en dos oportunidades también fue alcalde de este municipio entre el 9 de diciembre de 2005 y el 7 de noviembre de 2006. Es acusado por los delitos de peculado por apropiación agravada y contrato sin cumplimiento de requisitos legales y actualmente cumple condena en la cárcel La Picota de Bogotá. Sosa, escribe varios textos que considero que tiene valor para esta investigación ya que hace el esfuerzo de explicar en términos occidentales elementos de la vida cotidiana del pueblo sikuani.

esa tierra es de nadie aun cuando haya gentes que la habitan. También acusa al indígena de no merecer la tierra por no ‘explotarla’ [...]” (Sosa, 1987, p. 11).

Los sikuani consideraban la tierra como un patrimonio colectivo y no como un bien comerciable ni como un bien susceptible de propiedad privada. Esta forma diferencial de concebir la tierra estaba vinculada con su forma de vida nómada y seminómada, así como con el sistema agrícola de rotación de tierras. En su relato, Marcelino muestra que el terreno ocupado por un grupo indígena era respetado por los demás grupos pero susceptible de ser ocupado por otro grupo una vez el primero hubiera emigrado. En su descripción, la cerca aparece como el referente simbólico y material que cristaliza el concepto de propiedad del “blanco”. Para los colonos, esos territorios eran baldíos y, por lo tanto, podían adquirir su dominio por medio de la adjudicación de tierras según las leyes expedidas al respecto por el gobierno colombiano. La adjudicación de reservas buscó frenar este fenómeno pero no solucionó el problema histórico de hostilidad que había entre colonos e indígenas, ni tampoco devolvió todas las tierras que ya habían sido usurpadas a éstos.

Según mis interlocutores sikuani, los conflictos con los colonos empezaron después de la Violencia y se intensificaron, especialmente, con la delimitación por parte del INCORA de las tierras baldías con el carácter legal de reservas indígenas. Sobre esto se refirió Eduardo Aldana durante una entrevista que sostuvimos:

[...] la relación con los colonos algunas veces mala otras veces buena, porque es que ellos fueron los que nos quitaron las tierras. Estratégicamente nos quitaron las tierras. Primero buscando la amistad, nosotros los indígenas somos muy flexibles, somos más de corazón pacífico en el sentido social, no canalizamos lo que va a aparecer más adelante. En cambio el colono blanco siempre tiene su estrategia se gana por ahí, haciendo compadres, haciendo vecinos, yo voy a vivir por aquí, déjenme por aquí, mentira que de aquí a mañana va a ser el peor enemigo. Eso es lo que se ha visto [...] En el Vichada por ejemplo yo miré cuando un colono se entró a vivir por ahí, y los marranos del colono le estaban haciendo daño a un conuco de los parientes, ¿sí? De los indígenas. Y los indígenas por cobrarse le mataron dos marranos, se los llevaron y se los comieron. Y el colono amenazándolos con escopetas. Como no pudo entonces le echó la policía. Son problemas. Pero no pasó nada, porque no se dejó llevar porque el indígena se sabía más o menos expresar defenderse, “nosotros lo matamos porque él no tiene parte en este territorio, nosotros somos los dueños de este territorio y el animal de ese señor nos hizo un daño en el conuco y nosotros los cobramos [...]” (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Como se aprecia en el testimonio de Eduardo, para los indígenas, los colonos fueron quienes les quitaron las tierras. El uso de las alianzas por compadrazgo o la amistad para aprovecharse y quitarles sus tierras, aparecen en su relato como las prácticas (que él denomina estrategias) empleadas por los colonos. En su memoria, aparece también un episodio de conflicto que nos confirma que la reacción de los indígenas frente al asedio y los abusos del colono tampoco fue pasiva. La valoración positiva de esta acción aparece dada por la legitimidad que para él tiene el hecho de responder a quien “nos robó las tierras”. En su narración, aparece otro actor que mediará o tensionará aún más estas relaciones entre los indígenas y

los colonos: la policía local que, como mostraré más adelante, se convertirá en una aliada de los grupos dominantes para acorralar y violentar a los indígenas desplazándolos de sus tierras.

La agudización del conflicto entre los indígenas y los colonos tiene también un referente espacial y geográfico en la memoria sikuani. La disputa por la tierra y el ejercicio del poder por parte de los colonos hacia los sikuani fue descrita de manera muy elocuente por el capitán Rafael Macabare:

[...] por los colonos van sucediendo estas cosas, yo creo que esta vaina [refiriéndose a los conflictos con los colonos], es por los terrenos no más, por los terrenos; es lo que pasa, porque nosotros, los colonos nos vienen trayendo desde muy arriba, mejor dicho desde Puerto López pa' abajo, nos vienen trayendo hasta aquí y de aquí pa' abajo, ¿pa' dónde nos van a echar más? [...] yo a los colonos no les he vendido ninguna tierra ni nada. Vienen y aquí meten ganado y van corriendo a los demás indígenas y así se corren los indios, pero eso es que yo le acabo de decir esta cosa aquí y de esa manera nos van corriendo [...] (Testimonio de capitán indígena Rafael Macabare [septiembre de 1970] citado en: Pérez, 1971, p. 71).

La desobediencia de los grupos dominantes (colonos) frente a las políticas impulsadas desde el Estado central -que obligaban a que las zonas de reserva indígena no fueran ocupadas por colonos-, se materializó con la ocupación de los predios indígenas. “Correr a los indios” y “meter el ganado” son las expresiones que recogen la práctica realizada por parte de los colonos al apropiarse de las tierras indígenas. Al decir “nos vienen trayendo desde muy arriba pa'abajo”, don Rafael expresa el amplio referente territorial sikuani y el proceso de despojo del que han sido objeto históricamente por parte de los colonos. La práctica, para don Rafael, no ha cesado y continúa en el tiempo. Su despliegue territorial da cuenta de las grandes porciones de tierra que han perdido a lo largo del tiempo. Al preguntarse “¿pa'dónde nos van a echar más?”, don Rafael cuestiona esta práctica y expresa que ya no hay más tierra para donde los sikuani puedan “correrse”.

El testimonio de los indígenas se asemeja a lo descrito por Michel Romieux (1966) en su etnografía realizada en los años 60 entre los cuiva. El antropólogo describía como los colonos iniciaban una amistad con los indígenas en un inicio, pero luego esto se transformaba en una relación hostil. Romieux (1966) describió lo siguiente:

[...] Cuando el colono decide “fundarse” en alguna vega, trata de buscar la amistad del indio, llevándole obsequios en ropa y comida hasta lograr granjeárselo, convenciéndolo luego de que debe ir a trabajar a su conuco, a cambio de más prendas de vestir y alimentos. Estas relaciones duran el tiempo que el conuquero necesita de su mano de obra para hacer sus primeras siembras, acabar la construcción de la casa, cortar la madera necesaria para los corrales etc. Pero una vez que el conuco entra en plena producción, que es al término de uno y medio a dos años, el colono descubre repentinamente la peligrosidad del indio; trata de alejarlo por todos los medios hasta que en determinado momento y en una forma casi inevitable pierde la vida el indio, sellándose así la enemistad de todo el grupo [...] El temor de la venganza hace que el conuquero recurra a las autoridades en busca de protección. Sería oportuno recordar que dichas autoridades en su mayoría son oriundas de la región y por lo tanto pertenecientes al mismo grupo cultural que el colono. Esta circunstancia explica por

qué están siempre de parte del “racional”. Además, la lucha contra el indio la consideran como una parte de la defensa de los mil peligros que acechan al hombre de la selva y en la llanura, en su mayoría creados por la exagerada imaginación de las gentes del Llano [...] (Romieux, 1966, pp. 31-34).

Según la descripción del autor, había un primer acercamiento amigable entre colonos e indígenas que luego se interrumpía cuando el colono dejaba de ver al indio como necesario por lo que lo asociaba con un ser peligroso. El colono asesina al indio, por lo que vemos aquí un claro ejercicio biopolítico, pero además al temer por las represalias de los indígenas se alía con autoridades regionales que también perciben al indio como peligroso. Por lo tanto, vemos cómo en las márgenes los grupos dominantes deciden sobre la vida de los indios ya que tienen la capacidad para actuar con impunidad y al estar aliados con los representantes del Estado pueden ejercer formas legales y extralegales de castigo y disciplinamiento.

Particularmente los sikuani de las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó, tuvieron conflictos con los dueños de las haciendas Santafé, Casuna y Santa Isabel. Afirmaron que entre los hacendados y los sikuani había una “guerra” porque los colonos no respetaron los linderos que habían marcado los funcionarios del INCORA y esto empezó a traer conflictos entre ellos. Durante mi trabajo de campo en 2004, Moisés Yépez me contó que para el año de 1974, cuando la comunidad estaba asentada en el Guatal, ya existían las comunidades de Walabó, Corocito y Yopalito, que permanecieron en el rincón del río Meta hasta que la gente empezó a salirse para la carretera. Los primeros en trasladarse fueron las familias que conformaban la comunidad de Corocito. El acceso durante la época de invierno se volvía complicado por las condiciones ambientales del terreno ya que la sabana suele inundarse en la temporada de lluvias evitando un fácil desplazamiento de la gente. Los Sikuani, por ser semi-nomadas, originalmente solían rotar su asentamiento hacia las partes altas durante la época de lluvias para evitar la inundación. Sin embargo, esta rotación era difícil debido a que el territorio estaba dividido por cercas, y las fincas a las que tenían prohibido el acceso quedaban en las partes altas. No obstante, éstos se desplazaron y la gente de Corocito se asentó más cerca de la carretera. Uno de los que provienen del rincón de Corocito fue el actual capitán de Walabó 2, don Jorge Macabare y su esposa, la señora Adelina Gaitán. Allí, en el mangal ubicado al lado de la carretera decidieron hacer su casa y criar a sus hijos. Pero dicho lugar hacía parte de los predios de la hacienda Casuna. Don Jorge relata que no lo querían dejar vivir ahí. Tanto él como la gente de la comunidad de Yopalito tuvieron problemas con el dueño de la finca quien decía que los indígenas le estaban quitando el terreno, aunque en realidad eran los de la hacienda Casuna los que habían invadido el territorio de los indígenas. En esa época, el dueño de la hacienda Casuna perseguía a Don Jorge y a otros indígenas para matarlos por ingresar en los predios de la finca. Lo mismo sucedió con el dueño de la hacienda Santa Fe, Daniel Riobueno. En una ocasión, Don Jorge salió a mariscar (cazar) y mientras tanto el encargado de la hacienda fue hasta su casa y golpeó a la señora Adelina. Cuenta uno de sus hijos que ese día estaba presente, que la

única forma de que el capataz de la finca soltara a su madre fue apuntándole con una puya (Registro Diario de Campo 04/15/2005).

Pedro Durán también recuerda muy bien los conflictos que tenían con el señor Riobueno. En una de nuestras conversaciones durante mi trabajo de campo en 2013 me contó que cuando migró de Planas hacia lo que el hoy es Wacoyo, los trabajadores de Riobueno le tumbaron varias veces la casa que estaba construyendo para vivir con su familia.

[...] Cuando yo llegué aquí, todavía estaban peleando con los colonos. Se peleaba con Riobueno el de la Hacienda Santafé. Cuando yo estaba armando mi ranchito, el Riobueno ese venía con sus trabajadores y me tumbaba lo que yo había avanzado en el día. También tuvimos problema con el dueño de Santa Isabel que nos estaba quitando un lote. Y nos tocaba ir toda esta comunidad desde abajo desde Yopalito venían gente para arreglar la cosa con el de Santa Isabel [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Eduardo Aldana también denunció en su relato los conflictos que mantenían los sikuani de Wacoyo con el señor Riobueno. Eduardo describió lo siguiente:

[...] Nosotros nos peleábamos con Daniel Riobueno porque el ganado se comía las yuqueras de nosotros. Entonces nos tocaba quejarnos ante el gobierno porque el blanco nos estaba invadiendo nuestro territorio. Y entonces que íbamos a hacer, ¿nos íbamos a morir de hambre por culpa de un hacendado? E igualmente le pasaba a los de Yopalito con los de la hacienda Casuna [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

El testimonio de Eduardo confirma los problemas que tenían con el hacendado y que los indígenas presentaban sus quejas al gobierno. También denuncia la situación de los habitantes del caserío de Yopalito y sus conflictos con los dueños de la hacienda Casuna.

Para los indígenas, el momento de la adjudicación de reservas fue percibido como un momento en que éstos empezaron a reunirse para hablar de esas nuevas problemáticas que los afectaban. Para Eduardo Aldana antiguamente no había reuniones o asambleas como las que realizan los indígenas en la actualidad. En sus palabras:

[...]En esa época no había reuniones, de pronto una charla como ahora estamos haciendo nosotros aquí, pero de noche. Pero no era una reunión sino una conversación, organizando lo que se iba a hacer mañana. “vamos a ir a pescar, a listo”. O se iba uno a barbasquiar. Pero no se hablaba de comunidad o de reuniones. Hoy en día reuniones para todo, asamblea para todo, congreso para todo, perdemos tiempo. Estamos perdiendo mucho tiempo. Si perdíamos tiempo era más bien en un paseo, pero no más. Se iba de pronto uno a negociar con otros parientes por allá a conseguir un arco, a conseguir un perro, ají [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Sin embargo, con la llegada del INCORA, las cosas cambiaron y los indígenas empezaron a hacer sus primeras asambleas. Así, a la percepción sobre los conflictos que agudizó la llegada del INCORA y las reservas indígenas, se sumó otra en la que a dicha institución del Estado se le otorga un papel como mediadora entre los indígenas y los colonos. Según lo relatado por Pedro Durán:

[...] En las reuniones se hablaba de muchas cositas, se hablaba para conseguir los profesores, de los trabajos, como se va a manejar su capitán en su comunidad, todos esos requisitos, cómo se va a hacer. De ahí fue que se acordaron para dejar el nombre de reserva. Se hablaba también de los colonos, los que no hacían caso, cómo se iba a hacer, sui tocaba sacarlos a la fuerza de todas las comunidades, de todas las reservas. Entre ellos se ayudaban. Ahí había muchas peleas con los colonos por el tema de las tierras. Los Indígenas le poníamos las quejas al Incora y ya el Incora arreglaba con los colonos. Entonces ya el Incora mandaba a los peritos a la comisión del Incora. Ya los indios no se enfrentaban con los colonos, porque el Incora arreglaba los problemas [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Como lo expresó Pedro, los sikuani comenzaron a exigirle al Estado central que garantizara una serie de derechos que no eran respetados por los sectores dominantes regionales. Desde mi punto de vista, este camino jurídico va a estar marcado por la influencia de los activistas no indígenas que trabajaban con las comunidades del Llano y también por la influencia de las organizaciones regionales indígenas andinas, especialmente el CRIC, a través de la ONIC.

La política de adjudicación de reservas indígenas en el Llano protegió relativamente las tierras indígenas de la colonización pero consolidando un dispositivo de dominación estatal para controlar los territorios indígenas y administrar a las poblaciones sikuani. Finalmente a través de la adjudicación de reservas, el Estado logró disciplinar a través de asentamiento fijos a pueblos semi-nomadas. El Estado redefine sus márgenes al tener un mayor control sobre los territorios indígenas y por lo tanto sus poblaciones. Pero la construcción e instrumentalización de estas políticas fueron impugnadas y negadas por los grupos dominantes que ejercían de estado de facto en la región, porque interferían con sus intereses. En este proceso hegemónico, los pueblos indígenas se encuentran entre las presiones de los colonos que quieren despojarlos de sus tierras y la administración estatal de las mismas. En esta encrucijada los sikuani optaron por aceptar y apropiarse la política de reservas porque, como me manifestó alguna vez uno de sus mayores, “[...] era la única opción que nos quedaba [...]” (Registro Diario de Campo 26/12/2006). Al aceptar la política de reservas indígenas impuesta por el Estado central e interiorizarla como una demanda política propia, los sikuani defendieron sus territorios de los colonos y terratenientes pero, al mismo tiempo, sucumbieron a la administración estatal firmando así una sentencia: aceptaron asentarse.

Por su parte, la política de algunos colonos fue la del dominio de la vida, legitimada por un “marco discursivo común” que clasificó al indígena como “irracional” y “salvaje”. Sin embargo, también entablaron otro tipo de relaciones especialmente de tipo comercial y laboral. La vinculación de los indígenas al trabajo asalariado en los hatos y fundos vecinos tuvo efectos en las relaciones políticas comunales.

Entre la explotación y el trabajo asalariado: el descaecimiento de la economía cooperativa sikuani

En los datos etnográficos aportados tanto por Vargas (2005) como por Pinzón (1971) la relación que los habitantes de Corocito mantenían con los colonos es descrita como contradictoria y conflictiva. Creo que le dan el calificativo de “contradictorio” para explicar que a pesar de la hostilidad y de la “guerra” que había entre colonos e indígenas, los primeros en ocasiones adoptaban actitudes paternalistas hacia los segundos además de mantener relaciones comerciales y de explotación. Sostengo que en algunas ocasiones las relaciones con los colonos no se limitaban a una relación de explotación sino a otro tipo de trato en el que los dueños de los hatos o sus administradores usaban su influencia y recursos para ofrecer protección y beneficios a los indígenas, quienes a su vez retribuían al colono ofreciendo apoyo, asistencia y servicios personales.

Como expliqué anteriormente, entre los colonos había diferencias. Los sikuani de las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó, tenían relación con los dueños de los hatos que colindaban con su territorio, pero también con colonos de menor poder adquisitivo que como ellos eran explotados por los hacendados. En este contexto, Vargas (2005) describe el tipo de relación que tenía lugar entre indígenas y colonos, mediada principalmente por la explotación laboral de unos hacia otros. En sus palabras:

[...] El colono tiene más elementos culturales que le ayudan a ganar la contienda [...] Los roces provienen principalmente de la utilización de las tierras por parte de los indígenas, las cuales el ganadero, considera que le pertenecen. Sin embargo, hay una tendencia hacia la utilización de la mano de obra indígena por parte de todos los ganaderos, ya que en los últimos años la gente que se ocupaba como jornaleros de las fincas abandonó ese oficio para pasarse al de pescador o “sardinero” es decir pescadores de peces ornamentales, que ha pasado a ser una actividad muy rentable en la región, por lo tanto, ha canalizado mucha mano de obra, los salarios se mantuvieron precarios, por lo que se ha recurrido al indígena, que trabaja de sol a sol por un sueldo mínimo. Una forma muy frecuente de explotación son los contratos, con los cuales se sujeta al indio a un costo bajo y por largo tiempo (Vargas Escobar, 2005, p. 74).

En la descripción aportada por Vargas (2005) vemos como a pesar de una constante disputa territorial entre indígenas y colonos, también había espacios de negociación caracterizada por una relación de cohesión y consenso entre grupos dominantes y subordinados. En toda la región, no solo en Wacoyo, los sikuani, especialmente los varones, aprendieron sobre el trabajo de Llano al vincularse como trabajadores asalariados en algunos de los hatos. Los colonos requerían de la mano de obra indígena, especialmente para la agricultura, pues habían adquirido de los indígenas las técnicas para el cultivo del conuco²⁵⁷ (Martínez de

²⁵⁷ En los Llanos algunos colonos adoptaron algunas de las pautas culturales indígenas para sobrevivir en las condiciones del medio. Los nuevos llaneros asimilaron la forma indígena de construir las casas, de navegar los ríos, la alimentación, y en algunos casos también las prácticas chamánicas. Por la carencia de medicinas y

Castellanos, 1979). La remuneración por el trabajo era muy inferior que la del resto de los trabajadores blancos que realizaban la misma labor en un tiempo igual. Como los indígenas ignoraban el valor del dinero, se conformaban con el salario que el hacendado a voluntad les daba. Por esta razón, el dinero que recibían no era utilizado frecuentemente como unidad de compra ante el colono, dándole preferencia al intercambio tradicional representado en artesanías u objetos hechos por los indígenas como canoas, flechas, canastos entre otros, que se cambiaban por mercancías como telas, cigarrillos, y cuchillos (Martínez de Castellanos, 1979). Al respecto se refirió Marcelino Sosa:

[...] Estos colonos empezaron a trabajar en la agricultura utilizando la mano de obra barata del guahibo, pagándoles sus días a cambio de mercancías, especialmente ropa de inferior calidad. El sistema consistía en que el colono llevaba la mercancía de las ciudades y el indígena llegaba para recibir ropa y pagar en trabajo. El colono los endeudaba a casi todos dándoles ropa, fosforos, anzuelos, espejos, sal, jabon, peines y perfumes. Así quedaban endeudados para pagar con trabajo en cualquier momento que el colono les necesitara (esto era casi siempre cuando debían estar trabajando para talar y quemar su propio conuco). El colono era quien ponía los precios de los artículos y sacaba la cuenta solamente en días de trabajo; entonces un pantalón valía cierto número de días de trabajo, una camiseta cierto número de días, etc. Cuando el indígena terminaba los días de trabajo que debía, ya la ropa se le había acabado y tenía que empezar de nuevo a endeudarse con el colono de parte y parte, sin llegar a entenderse bien [...] Los guahibos no sabían los valores de estas cosas y cuando un blanco les pedía un precio muy alto, pensaban que realmente valía eso. Tampoco sabían el valor de su mano de obra. Así que había blancos que, sin casi ninguna consideración, ponían precios elevadísimos a sus artículos, para que el guahibo quedara sobregirado y así tuviera que seguir vendiendo su fuerza de trabajo para pagar sus deudas [...] (Sosa, 2000 [1985], pp. 65,68).

Marcelino muestra que la práctica del endeude se perpetuó en el tiempo, por lo que la situación de explotación de los indígenas por parte de los blancos se mantuvo de manera constante. A través de los engaños, los colonos se aprovecharon del desconocimiento del valor del dinero por parte de los indígenas.

Vargas (2005) describe que los indígenas comerciaban sus cosechas con los colonos y que también vendían cazabe y mañoco, consumido también entre los no indígenas. Para el autor, la producción artesanal era muy escasa, ya que los precios de compra eran malos y no compensaban el trabajo. Por otra parte, las relaciones comerciales se daban principalmente con los intermediarios de Puerto Gaitán, quienes compraban barato y vendían caro. Vargas muestra que el intermediario les proporcionaba semillas de maíz a precios altísimos y la cosecha luego era comparada a precios bajísimos (Vargas Escobar, 2005). Como Marcelino, se refiere también a la práctica del endeudamiento, en el cual el indígena iba pidiendo cosas que necesitaba, mientras recogía lo cultivado. Después de la cosecha, el indígena llevaba el producto al intermediario, quien lo compraba descontando la deuda y le vendía lo que necesitaba; si llegaba a sobrar algo de dinero, era muy común que el intermediario

atención médica, muchos colonos recurrían a los “rezos” para la cura de enfermedades podían visitar al chaman indígena aunque también había curanderos y rezanderos blancos (Martínez de Castellanos, 1979).

proporcionara al indígena licor hasta endeudarlo de nuevo, por lo que se repetía la cadena. Por lo tanto, para Vargas la relación más estrecha y frecuente de la comunidad hacia afuera se daba con los intermediarios, quienes a la larga eran los que más explotaban a los indígenas porque se apropiaban de todo del excedente producido por la comunidad (Vargas Escobar, 2005).

En particular, en el caso de Wacoyo, Pinzón (1975) describe lo siguiente:

[...] Las relaciones entre todos son en general poco amistosas, pero la síntesis de la agudización se palpa en la tirantez del trato con el vecino Nelson Rivera, quien llegó el año pasado desde Boyacá y en un comienzo, según la maestra, “les ayudó mucho”, y a pesar de haberse situado en las mejores tierras y las más cercanas a la comunidad, logró agrandarse y desmontar por su cuenta, terrenos que no le pertenecerían en la compra hecha al anterior fundador. La cercanía permitió que los nativos fueran a trabajarle “en contrato” en sus mejoras, desmontándose gran cantidad de tierra y cosechándole 50 carcas de arroz, sin que hasta el momento les hubiera cancelado los salarios acordados [...] (Pinzón Sánchez, 1975, p. 16).

Los hacendados contrataban a los indígenas para realizar algunas tareas en sus predios pero no pagaban lo convenido. La ruptura de estos pactos y la continuidad de ellos en el tiempo revelaban la relación de poder de los colonos sobre los indígenas, sustentada entre otras cosas, en que los colonos mantenían el monopolio de los recursos sociales, económicos, políticos y simbólicos. Para Pinzón, la relación más importante que mantenían los indígenas era con la familia Riobueno, dueña de la Hacienda Santafé, y quienes compraban algunos productos a los sikuani. Pinzón refiere sobre este tema un testimonio de un hombre sikuani de la comunidad de Corocito:

[...] ‘El señor Riobueno nos trae los costales, cada costal lleno es de cinco arrobas y cinco libras más una libra de descuento del costal, cuando están llenos en la romana de él se pesan a ver si falta y después se lo lleva para la casa para dárselo a las gallinas y marranos que tiene’. ‘Él (Riobueno) nos paga meses adelantado de la cosecha con ropa, café, y cigarrillos y también plata que es para medicinas’ [...] A pesar que la relación fundamental con los de la hacienda ‘Santafé’ es a través del maíz hay también datos escasos y esporádicos trabajos agrícolas realizados por plata en esta hacienda” [...] (Pinzón Sánchez, 1971, pp. 12-13).

Cuando estuve discutiendo la información aportada por Pinzón (1971) con algunos de mis interlocutores en Wacoyo, afirmaron que lo que allí estaba relatado era verídico. Efectivamente, el señor Riobueno contrataba a algunos hombres de la comunidad para hacer trabajos en el hato y solía pagarles por adelantado con mercancías manufacturadas.

Otra de las relaciones importantes que mantenían los indígenas y que Pinzón (1975) describe era con el almacenista de Puerto Gaitán, conocido como “Don Anatolio”. En palabras del autor,

[...] Los nativos vienen y le venden los productos de sus artesanías esporádicas, artículos domésticos y en ocasiones de gran necesidad las puyas (arcos y flechas), por el valor de \$30.00 todo, saliendo aproximadamente a \$6.00 c/u (4 flechas y el arco). Luego este señor revende los artículos a los turistas que pasan por ahí, aumentándole al precio original el doble o más valor [...] El dueño de la tienda con los precios por él impuestos, suma el valor de

los objetos traídos y les permite a los indígenas retirar mercancías de su almacén por este valor; principalmente algunos víveres (jabón, cigarrillos, baterías), algunas medicinas (aspirinas, desenfriol, y mejoral) y algunos comestibles (café panela y dulces). Si el indígena desea comprar alguna otra mercancía, ropa. etc. debe pagar en dinero corriente el faltante; caso contrario, no puede retirar lo que desea. Como este señor es el único de todos los almacenistas de la región que permiten estas transacciones, existe una relación especial de dependencia con él [...] (Pinzón Sánchez, 1975, pp. 18-19)²⁵⁸.

Según describe el autor, los sikuani ya estaban comercializando algunos de los implementos de su cotidianidad como artesanías o curiosidades. Sin embargo, ellos no vendían el producto de forma directa, sino que lo hacían a través de un intermediario que les pagaba poco. Además era el tendero en encargado de fijar los precios tanto de la mercancía aportada por los indígenas como de los productos que él ofrecía a cambio, y en caso de que no alcanzara debían comprar los productos con dinero. El interés de los indígenas por acceder a estos productos, dio importancia a la adquisición de dinero a través del trabajo asalariado además de fomentar en individualismo entre los miembros de la comunidad pues las mercancías y el dinero que recibían por estas labores, era propiedad exclusiva del indígena que la ganaba y, por lo tanto, no se compartía con el resto de habitantes del caserío.

Esto generó transformaciones en la hegemonía comunal de los caseríos sikuani. La implantación del trabajo asalariado rural contribuyó a transformar el sistema cooperativo de trabajo indígena. Los hombres comparaban el valor del jornal como retribución al día de trabajo, frente al mismo día empleado en ayudar a otro en sus labores. La comparación es, a primera vista desfavorable para la forma propia de trabajo. La colaboración prestada a los suegros, por ejemplo, representada en una cuota de trabajo, comenzó a desaparecer rápidamente y, por lo tanto, se vieron afectadas las relaciones matrimoniales. Con menos intensidad lo hizo el sistema de trabajo colectivo como el *wakena*, que conservaron debido al hecho de que la mayor parte del sustento se seguía obteniendo de la propia producción de alimentos (Peña Quevedo, 1986). Con respecto a las jerarquías de género, si bien las división sexual del trabajo se había visto afectada en un principio con la llegada de las herramientas metálicas²⁵⁹, con el trabajo asalariado de los varones, la carga del trabajo en el

²⁵⁸ Precios de los artículos pagados a los indígenas y el precio de la reventa efectuada por el tendero: Arcos y flechas \$6.00 pesos colombianos se revendió por \$50.00 pesos colombianos; alcancías \$5.00 pesos colombianos se revendió por \$15.00 pesos colombianos; ollas \$25.00 pesos colombianos se revendió por \$50.00 pesos colombianos; chichorros \$50.00 pesos colombianos, se revendió por \$100.00 pesos colombianos.

²⁵⁹ Como argumenté en el capítulo 1, Pineda (1993), Gros (1991) y Jackson (1982) sugieren que las herramientas metálicas forzaron transformaciones significativas entre los pueblos indígenas de tierras bajas. Por lo tanto, uno de los cambios negativos más importantes, producidos por las actividades de los misioneros, ocurrió en la economía nativa. Gros (1991) considera que la introducción de las herramientas venidas del exterior tuvo un efecto sobre las actividades productivas, la división sexual del trabajo y por lo tanto sobre el equilibrio entre la actividad masculina y femenina (Gros, 1991). La introducción de las herramientas metálicas cambian los ritmos de las actividades masculinas y femeninas y por lo tanto, las mujeres son conducidas a una sobreexplotación. La sobreexplotación no solo está relacionada al hecho de que las herramientas metálicas facilitan las labores masculinas y no las femeninas sino también a la ausencia de los varones en el trabajo

núcleo familiar empezó a recaer casi por completo sobre la mujer, pues que el hombre se ausentaba durante días para trabajar en los hatos. Además, la mujer dejó de administrar los recursos familiares. Antes, cuando un hombre salía de cacería, la mujer era la encargada de distribuir y repartir la carne de la presa entre sus familiares. De alguna forma era ella quien administraba ese recurso proteico. Sin embargo, con el salario de los varones, esta capacidad administrativa se perdió porque la mayoría de las veces al hombre se le pagaba en especie.

En una entrevista que sostuve con Pedro Durán en enero de 2013, éste se refirió a que las personas contratadas eran varones, así como a los tipos de contratos que existían. Al respecto dijo:

[...] Yo desde pequeñito trabajaba con los blancos, me iba allá a sembrar maíz, a sembrar arroz, a raspar arroz, a coger maíz, a cortar pasto. En esa época me pagaban un peso con cincuenta centavos el jornal y el adulto se ganaba dos pesos el jornal. Todo el día eso desde las 7 de la mañana hasta las 4 de la tarde. Y ahí trabajábamos indígenas y blancos. También estaba la opción de trabajar a todo costo, y entonces uno se mantenía con la comidita de uno. Es decir si uno trabajaba por libre el patrón le daba a uno la comida. Pero si uno trabajaba a todo costo, uno tenía su propia comida pero entonces el patrón le pagaba a uno doble. Si el jornal libre era de dos pesos pues en el jornal a tiempo completo pues le pagaban a uno tres pesos. En esa época una camisa costaba como 25 centavos, entonces con el sueldo pues uno se compraba su camisita (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Pedro recordó que los adultos y niños indígenas eran contratados en las fincas pero que a los niños se les pagaba menos por las mismas horas de trabajo. En nuestra conversación, distinguió entre dos tipos de contratación que existían. Por una parte, estaba la “contratación a toco costo” en la que el dueño del fundo le cubría la alimentación de los trabajadores y, por otra, estaba también la “contratación por libre” en la que el trabajador llevaba su comida de casa.

Los indígenas también construyeron sus fundos: la incorporación de la propiedad privada y sus impactos en la hegemonía comunal sikuani

Muchos indígenas incorporaron la noción de la propiedad privada, fundando pequeñas fincas que los alejaron de los antiguos caseríos. Esto, al igual que los colonos, los convirtió en pequeños propietarios. Por ejemplo, Don Fermin, el padre de Eduardo Aldana construyó su fundo. Eduardo narró lo siguiente:

[...] Mi papá tuvo una finca, aquí nadie tiene una finca esto es una comunidad porque él fue dueño de un territorio, fue dueño de una marranera de ochenta marranos, dueño de 25 hectáreas de arroz [...] mi papá compró un pedacito de tierra con un colono. Eso le costó 300 pesos. Eso era plata en esa época. Y tenía un familiar que ya estaba viejito, él le dijo: “sobrino yo le voy a asignar un territorio, yo ya me voy a morir”. Tenían 5.000 hectáreas, como él no tenía hijos le dijo: “sobrino, usted se va a quedar con estas tierras” y listo murió. Entonces

comunitario por trabajar en las misiones. De esta forma las jerarquías internas cambian y por lo tanto cambian las relaciones de poder en el proceso hegemónico a nivel comunal.

nosotros vivíamos por allá en un rincón, en esa época no se hablaba de comunidades, si había caseríos de dos, tres, cinco familias siempre, porque se vivía al lado de yerno, el yerno con el suegro con el hijo así, pero no una comunidad y mucho menos un resguardo como ahora [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

En el testimonio de Eduardo se evidencian las formas de organización territorial que los sikuani tenían en la época. Habla de los caseríos que se organizaban a partir de las familias extensas, alrededor de un patriarca, y de cómo en el caso de su familia, su padre había adquirido propiedad privada con un colono (“era dueño” de la tierra). Señaló, también, que había adquirido otro territorio a través de una herencia de un tío que había fundado y le había dejado sus tierras. Cuando le pregunté a Eduardo qué había pasado con la finca utilizó una vez más el argumento de que los indios están malditos por decisión divina²⁶⁰. Relató que la finca se vino abajo porque los sikuani están predestinados a que les vaya mal en los negocios, que así lo decidieron los dioses, por esto su padre perdió la tierra. Pero, además, me comentó que en la época era común que los colonos le compraran tierras a los indios y que como en muchas ocasiones estos no conocían el valor del dinero se dejaban engañar y vendían la tierra por cualquier “limosna”.

Otro de los que me comentó que tuvo propiedad privada fue Benicio. Según él, su padre tenía una finquita en el Vichada y ellos vivían ahí. Pero cuando llegaron los del INCORA a delimitar las reservas le preguntaron a su padre si quería que el INCORA les comprara las tierras o si las cedían para que formaran parte de la reserva indígena dado que ellos eran sikuani. Benicio, relató que su padre decidió dejar la finca dentro de la reserva y fue entonces cuando empezaron a formar las comunidades (Registro Diario de Campo 20/02/2013). Al igual que el padre de Benicio, otros indígenas habían formado sus propios fundos, pero en el momento de la adjudicación de reservas decidieron incorporar sus propiedades a las tierras comunales indígenas.

En resumen, en este capítulo examiné que a partir de los años setenta las ciencias sociales redefinen el “problema indígena” abandonando el indigenismo de años anteriores y comprometiéndose con las reivindicaciones de los pueblos. Los sikuani dejaron de ser catalogados como pueblos acéfalos y fueron reconocidos como sujetos políticos. En este contexto nos encontramos con un escenario de disputa territorial, de configuración de nuevas territorialidades indígenas, de constitución de nuevas formas de autoridad al interior de los mismos pueblos, de la llegada de agentes del Estado central diferentes a las fuerzas policivas a las que las poblaciones estaban acostumbradas. Mostré que como solución al problema territorial de los indígenas llaneros, el gobierno adjudicó las reservas indígenas, en algunos casos gestionados por los mismos indígenas con ayuda de los activistas que hacían presencia en la región. Si los movimientos indígenas andinos basaron su lucha en la recuperación del territorio, la cultura y la autoridad propia, derivado de la usurpación de la

²⁶⁰ En el capítulo 2, en el apartado sobre internados católicos hago alusión a un mito sikuani que explica la superioridad de los occidentales sobre los indígenas.

tierra indígena en los andes y el mestizaje forzado, los pueblos de tierras bajas y, específicamente, los pueblos de los Llanos orientales, las reivindicaciones fueron diferentes. En los andes se buscaba la usurpación de la tierra de resguardos, a través de la resignificación y aplicación de la Ley 89 de 1890 que en contexto llanero no tenía mucho sentido porque en la Orinoquía no existían resguardos coloniales y, por lo tanto, tampoco títulos de propiedad con los que los indígenas pudieran defender sus tierras por la vía jurídica. Para el Estado central las tierras donde estaban asentados los sikuani eran terrenos baldíos y no había títulos.

Los sikuani comenzaron a ver su territorio reducido a causa de la colonización por lo que sus sistemas tradicionales de rotación de tierras de cultivo se vio afectada. Además, de que se redujo el espacio de migración, también perdieron el acceso a nichos ecológicos y los mejores sitios de caza por la desmedida matanza de animales en manos de los colonos. Así, los indígenas debieron buscar otras actividades productivas que les supliera la disminución en la caza y recolección de productos silvestres (Martínez de Castellanos, 1979). Consecuentemente la agricultura comenzó a tomar auge y se convirtió en la actividad económica más importante mientras se optaba por la total sedentarización y la comercialización permanente de los productos cultivados. Los sikuani comenzaron a vender sus productos pero se vieron obligados a venderlos a precios irrisorios, en muchos casos se les pagaba hasta diez veces menos de su valor real. Empero, impulsados por el deseo de adquirir cada vez más mercancías del blanco como linternas, radios, chuchillos, machetes, escopetas, entre otros, año tras año, comenzaron a ampliar más su excedente comerciable (Martínez de Castellanos, 1979). Por lo tanto, su visión sobre el territorio cambió y vieron la necesidad de solicitar que se les titularan las tierras como hacían los colonos. Si en un principio los sikuani se consideraban “poseedores” de la tierra más no “propietarios”, entendiendo como “propiedad” en el sentido de la delimitación de porciones definidas de terreno para la explotación individual y con la que se puede comerciar a voluntad, esto cambió. Los indígenas comenzaron a aplicar los mismos mecanismos adoptados por los blancos. La agricultura se convierte en la primera instancia para demarcar el territorio (Martínez de Castellanos, 1979).

Si bien las reservas fueron vistas por algunos como un logro de los indígenas por defender su territorio, estas crearon a su vez un problema. He mostrado que la reserva no fue la solución óptima para el problema territorial de los indígenas del Llano quienes vieron reducidos sus territorios, confinados a unos límites determinados y obligados a transformar sus patrones culturales (Martínez de Castellanos, 1979). De esta forma, en el caso de la política de reservas indígenas mostré cómo en las márgenes del Estado se aplican una serie de políticas que como sugieren Das y Poole (2004), están colonizadas por otras formas de regulación que emanan de las necesidades urgentes de las poblaciones para asegurar su supervivencia política y económica. En este proceso hegemónico regional, la política de reservas indígenas que, originalmente venía impulsada por el Estado central, fue cuestionada y rechazada por

los sectores mestizos y los sectores dominantes regionales pero aceptada y apropiada por los sectores subalternos indígenas que vieron en la ley de reservas una salida para defender el territorio de los colonos y terratenientes. Los sikuani se apropiaron de la reserva indígena, una figura territorial construida juicamente por el Estado central para luchar por la defensa de su territorio pero esto implicó que sus territorios y por lo tanto sus poblaciones fuesen reguladas por el Estado. En este proceso, los sikuani asumieron nociones ajenas como la propiedad privada y los títulos de propiedad territorial, se vincularon al trabajo asalariado y asumieron una conciencia ciudadana al exigirle al Estado central el cumplimiento de sus derechos a través de vías administrativas e institucionales. Los sikuani son concientes del desplazamiento al que han sido sometidos por la colonización y el avance de la frontera agrícola. Vieron en las reservas la única opción para defender el poco territorio que les quedaba, pero eso implicaba asentarse, y por lo tanto, cambiar su forma de organización, como expresa la carta “cambiar su vida”. En palabras de Marcelino Sosa, la escases de terrenos no ocupados por los “blancos” obligó a los sikuani a permanecer en sus sitios y defender sus terrenos de los invasores por lo que pidieron ayuda del gobierno nacional y del Instituto Colombiano de Reforma Agraria- INCORA (Sosa, 1987). Esto ultimo implicó que los indígenas comenzaron a entablar una nueva relacion con algunas instituciones del Estado con las que antes no se relacionaban y en el interior de las comunidades, es decir de la hegemonía comunal, se comenzaron a dar nuevas relaciones de poder.

CAPÍTULO 7

La Masacre de Planas: Redefinición de las márgenes del Estado, entre el desafío al estado de facto y las políticas punitivas del cuerpo

Para finales de la década del 60 una segunda presión colonizadora llegó a la región de Planas, jurisdicción de Puerto Gaitán, zona donde se hallaban ubicadas las recientemente conformadas las reservas indígenas de Abaribá, San Rafael de Planas e Ibibí. Estas reservas, como mencioné antes, fueron aprobadas en 1969²⁶¹ y abarcaban un total de 14.000 hectáreas. La zona de Planas comprendía una superficie de 380.000 hectáreas y fue declarada “zona de colonización especial”, pero allí prosperó la colonización espontánea (Enciso, 1982).

En octubre de 1968 el INCORA publicó un memorando²⁶² en el que expuso que en la jurisdicción de la Inspección de Policía de San Rafael de Planas había aproximadamente 347.000 hectáreas de tierra ocupada por los colonos, en mano de 75 poseedores, de los cuales 10 ocupaban una extensión de 190.000 hectáreas, es decir, el 55 por ciento de las tierras. El informe también señaló que solo los pequeños colonos explotaban directamente sus fundos y que los demás residían en Bogotá, Villavicencio y Puerto López. Esta situación no solo era característica en la región de Planas sino que se extendía a todos los Llanos Orientales.

Este capítulo examina el segundo elemento que determina la transformación y fluctuación de la hegemonía comunal sikuni: la masacre de Planas²⁶³, que tuvo lugar en un contexto de nuevas presiones colonizadoras y de conflictos agrarios. La masacre de Planas sirve para

²⁶¹ Véase Tabla 4, 205 de 1968: Por la cual se reserva una zona para colonización especial, se delimitan tres globos de terreno para indígenas guahibo y se ordena la recuperación de unos baldíos en la región denominada Planas

²⁶² Ver archivos del INCORA, Resolución 205 de 1968: Por la cual se reserva una zona para colonización especial, se delimitan tres globos de terreno para indígenas guahibo y se ordena la recuperación de unos baldíos en la región denominada Planas y Memorando para: Carlos Sánchez Ramos y Gregorio Hernández de Alba, de: Jaime Valencia, Alfredo Ramos y Armando Salcedo; Asunto: Censo de Colonos, Octubre 18 de 1968.

²⁶³ Este episodio fue fuertemente denunciado por el Padre Ignacio González²⁶³ y analizado y documentado por el Padre Gustavo Pérez Ramírez, Jorge Villegas y Alejandro Reyes Posada y Clemencia Chiappe de Reyes, y se encuentra sistematizado en el texto “Planas: las contradicciones del capitalismo” (Pérez, 1971) y en un informe de la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad, titulado “Los guahibos de hoy” (Reyes Posada & Chiappe de Reyes, 1973). Este grupo de personas crearon entonces el comité pro defensa de indígenas de los Llanos orientales con sede en Villavicencio. Por otra parte, la película “Planas: Testimonio de un etnocidio” (1971), de Marta Rodríguez y Jorge Silva, también denunció los hechos. En el documental se describe el hostigamiento contra la población indígena por parte de colonos y terratenientes luego de la creación de una cooperativa agrícola auspiciada por Rafael Jaramillo Ulloa, quien es acusado de subversión. Por otra parte el documental deconstruye la clásica dicotomía de civilización y barbarie, mostrando una realidad de violencia, la violencia ejercida por los colonos “blancos” contra los indígenas y reconstruye, a través de testimonios, formas extremas de violencia como: masacres, asesinatos y torturas de que son víctimas (Mateus Mora, 2012).

ilustrar que en contextos donde el Estado central redefinió sus márgenes a través de la instrumentalización de políticas como la adjudicación de reservas y la creación de cooperativas, tuvieron lugar procesos hegemónicos donde los actores dominantes regionales crearon alianzas con el fin de doblegar a los agentes dominados. Como profundizaré más adelante, las fuerzas militares se alinearon con hacendados y colonos, desencadenando el asesinato, tortura y desplazamiento forzado de varios indígenas. Es un escenario donde una vez más los cuerpos adquieren una dimensión política, donde el cuerpo de los y las sikuani es un espacio específico donde se vive y se transmite el poder (Blair, 2010). Por lo tanto, la masacre de Planas expresa el proceso general de desplazamiento y de exterminio que sufrieron los pueblos indígenas y las políticas punitivas del cuerpo que ejercieron las fuerzas militares del Estado en asocio con los grupos dominantes regionales. Primero, hago una reconstrucción del acontecimiento a partir de varias fuentes, incluidas las memorias que tienen los sikuani de Wacoyo sobre estos acontecimientos mostrando los antecedentes que llevaron al levantamiento y posterior masacre para ilustrar el escenario de disputa política. Luego profundizo en masacre en sí para explicar cómo los grupos dominantes ejercen el poder a través de diversas tecnologías corporales. Finalmente abordo las consecuencias que la masacre tiene en las comunidades sikuani que se pueden agrupar en tres aspectos: la vinculación de activistas y la visibilización de las problemáticas de los indígenas llaneros, la implementación de políticas asistencialistas desde el Estado central y el cambio de relación que los sikuani empiezan a entablar con el Estado.

Jaramillo Ulloa, la cooperativa y los sikuani: un desafío a los grupos dominantes

El 4 de enero de 2013 estuve hablando un rato en la mañana con Pedro Durán, él es un indígena sikuani que vivía en la región de Planas cuando Rafael Jaramillo Ulloa llegó a la región y también vivió en carne propia la violencia del ejército nacional y el DAS rural durante el periodo conocido como “la masacre de planas”. Don Pedro es un hombre mayor y como él mismo dice es “puro indio”. Actualmente habita en el resguardo Wacoyo, allí se desplazó con su familia a finales de los años 80 y es donde ha echado raíces. Como casi todos los sikuani tiene los ojos oscuros pero con una capa vidriosa. Aunque es bilingüe se nota que piensa en sikuani y luego habla en castellano y, por lo tanto, es mucho más fluido en su lengua materna. A Pedro lo conocí desde la primera vez que viajé al resguardo Wacoyo, siento mucho aprecio por su familia y, especialmente, por varias de sus hijas con las que mantengo una estrecha amistad. Fue a través de una de ellas que me enteré que Don Pedro había estado en las “Jaramilladas”, que fue como se le denominó a las revueltas indígenas que desembocaron en la masacre de Planas. Así que, al siguiente día, sentados en una banca de madera en la cocina de su casa, él me preguntó, “¿pero, qué es lo que usted quiere saber?”; Y yo le respondí, “yo quiero que usted me cuente su historia, la su versión” y así empezó [...] (Registro Diario de campo 05/01/2013).

Pedro comenzó narrando lo siguiente:

[...] vamos a empezar, de cual forma. Pues en febrero de 1970 fue el levantamiento de Jaramillo. Si exactamente ahí empezó, del 15 como pal 20 de febrero más o menos. Y en esa época ya la gente escucharon que viene el ejército, que la gente del gobierno que viene terminando con todo es que no dejaban ni las gallinas, ni a las hormigas. Bueno y entonces a ese motivo que escucharon y a esa noticia los parienticos, los guahibos, los indígenas huyeron todos, todos, todos, no quedo ni uno, ni uno sikuani, ni en la región. Se fueron toditos para la selva, con miedo porque el ejército venia matando indios [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Efectivamente como recordó Pedro, en febrero de 1970 llegó el ejército y “[...] *acabó con todo [...]*”. Pero, ¿quién era Jaramillo? Y ¿por qué llegó el ejército a esos caseríos sikuani?

El Padre Gustavo Pérez Ramírez (1971) asegura que Rafael Jaramillo Ulloa llegó a los Llanos Orientales a comienzos de los años 60 como funcionario del Ministerio de Salud en la lucha contra la malaria y que, desde entonces, se quedó en la región. Como líder que era, aportó votos para el Frente Nacional en las elecciones para Representantes a la Cámara de 1967. Fue el primer Inspector de Policía de San Rafael de Planas, caserío indígena, denominado así en su memoria, y que, como señalaré más adelante, después pasó a ser resguardo (Pérez, 1971). Como Inspector, conoció los abusos y las injusticias de las cuales eran víctimas los indígenas. Fue así como comenzó a defender sus derechos y a enseñarles cuáles eran y cómo podían defenderlos denunciando los atropellos ante las autoridades. Promovió la creación de escuelas en diferentes lugares de la región, con métodos de enseñanza diferentes a los impuestos por el Estado. Por otra parte, según Pérez (1971), Jaramillo ayudó a los sikuani a gestionar ante el gobierno la creación de la reserva con el fin de defender la tierra de los indígenas.

En palabras de Pedro Durán,

[...]Jaramillo Ulloa cuando llegó fue de inspector, y puso una inspección ahí en la comunidad Buena Vista antes de ser San Rafael. Porque fue él, el que conformó la comunidad San Rafael de Planas para, porque él es Rafael, entonces él le dio el nombre a la comunidad. Al caserío. En ese territorio había un cacique que se llamaba, Isaías Gaitán, hermano de los Sosa. Antiguamente él era el cacique de esa región. Él era hermano de Esteban Sosa, de Marcelino Sosa, de Carlos Sosa, de ellos. En esa época había cacique y manejaba el solo todo el territorio. No había más caciques fuera de él. El solo mandaba todo el rincón. El cacique que en lengua se le decía pematakanukaenü tenía que cuidar y darle consejo a los demás compañeros. Que se trabajaba en unión [...] Únicamente se trabajaba unido con su jefe de la comunidad. Y trabajaba en ayuda, entre todos, en unidos, conuco, casa, cualquier trabajito que le salga en su comunidad [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Según la narración de Pedro, en el territorio la autoridad era el *pematakanukaenü* Isaías Gaitán²⁶⁴ pero con la llegada de Jaramillo empezaron a hacer algunos cambios, por una parte

²⁶⁴ Cuando Jaramillo llegó a la región, los sikuani vivían en caseríos y en el territorio había un cacique o jefe, denominado *pematakanukaenü*, que era el hombre más viejo de la comunidad, aunque por la presencia de los colonos algunos de ellos eran denominados “capitanes”. Sin embargo, Sofía Müller, la misionera de la Misión Nuevas Tribus, también había pasado por allí por lo que algunos de estos caciques o *pematakanukaenü* también eran “ancianos” o pastores evangélicos.

la constitución de la reserva indígena como también la creación de una cooperativa indígena. Efectivamente, antes de la gestión para la conformación de las reservas indígenas Rafael Jaramillo Ulloa ayudó a organizar a un grupo de indígenas sikuani para la conformación de la Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas, aprobada por la resolución 016 de 1966. Según lo narrado por Pedro Durán,

[...] Llegó Jaramillo y puso la inspección de policía. No sé cómo funcionó lo del Jaramillo con Isaías Gaitán. No le digo que no me he dado cuenta como fue porque yo era un puro muchacho. No entendía que cosa de eso, ahorita si hubiera puesto cuidado. Pero en esa época no. Y entonces de ahí, él como que ya renunció de ser inspector y montó una cooperativa, hizo negocio con los indígenas se comprometió con los indígenas para que los parienticos trabajaran de todas las regiones, trabajaran y cosecharan arroz y montó una cooperativa grandísima [...] En ese almacén había víveres herramientas bueno, eso era un almacén grandísimo. De mucha clase de cosas. Una tiene pero grandísimo, como decir de esta casa hasta donde Jairo. Una cooperativa grandísima. Eso estaba lleno de ropa, de mercancía y una parte de víveres, una parte de herramientas [...] Mucha grande, de mucha clase de cosas de mercancías, con ropa con víveres con herramientas. [...] Bueno, al principio lo de la cooperativa funcionó a lo bien. Los parienticos trabajaban. Allá lo ayudaban a uno con mucha cosa, uno con ropa para que la gente se quedara ilusionada, trabajando, con su trabajo. Bueno sacó la cosecha, cantidades. Después de que montó esa cooperativa grandísima. Sacó cosecha también y él la vendía y sacó un camión. Un camión a nombre de la cooperativa a nombre de los indígenas [...] Todos los indígenas se beneficiaban de la cooperativa pero pagando, o sea a nosotros nos tocaba comprar ahí. Para que la cooperativa no se acabara [...] Y desde esa cooperativa la gente sacaba crédito y luego lo pagaba en cosecha. Así se manejó un buen tiempo [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Como se percibe en el testimonio de Pedro Duran, la cooperativa era grande y contaba con variedad de mercancías. En su opinión la cooperativa funcionaba bien porque todos trabajaban y se beneficiaban de esta. Así muchos sikuani comenzaron a dedicarse a la agricultura y a comprar sus productos en la cooperativa. Pedro me transmitió que la gente estuvo muy ilusionada, los primeros años de la cooperativa representan una especie de pasado idílico en la memoria de muchos sikuani.

En el memorando publicado por el INCORA en octubre de 1968²⁶⁵ se justificaba la creación de la Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas como respuesta al acaparamiento de tierras por parte de los colonos. En el informe, Jaime Valencia, Alfredo Ramos y Armando Salcedo señalaron que los colonos consideraban que la creación de reservas indígenas no era conveniente, ya que restringían sus actuales posesiones, en detrimento del futuro desarrollo agropecuario de la región. Los funcionarios del INCORA describieron en el memorando que la cooperativa estaba formada en un 95 por ciento por población sikuani y que a través de esta mercadeaban sus productos agrícolas y artesanales, evitando con ello la acción de intermediarios, muchos de los cuales eran colonos con quienes antes comerciaban los indígenas (Pérez, 1971).

²⁶⁵ Véase: archivos del INCORA, memorando para: Carlos Sánchez Ramos y Gregorio Hernández de Alba, de: Jaime Valencia, Alfredo Ramos y Armando Salcedo; Asunto: Censo de Colonos, Octubre 18 de 1968 Citado en (Pérez, 1971, pp. 180, 181)

En 1968, la comisión del INCORA que visitó la región informó que la Cooperativa ya contaba con 130 socios que luego llegó hasta 400. En sus informes, el INCORA valoró de forma positiva la creación de la cooperativa y mostró la presencia de algunos proyectos impulsados desde el Estado central en tierras indígenas. En un informe fechado en 1968, el INCORA describió que además de los préstamos para cosechas, la Cooperativa tenía instalados almacenes de consumo en las poblaciones de Ciriape, Guayaima, Periquera, Algarrobo, Palestina, Ceba, Santa Teresita, Palmira y Bella Vista. Señaló, además, que los precios al consumidor sostenidos por la Cooperativa eran altamente favorables si se comparaban con los de los expendedores particulares. En definitiva, la Cooperativa facilitaba el servicio de compra de cosechas y prestaba ayuda económica para la educación de la población indígena en edad escolar. En realidad, la cooperativa ofrecía servicios de educación para niños indígenas con el sostenimiento de la escuela, pago del maestro, material de estudio, y alimentación para los escolares; por lo que la alfabetización que realizaban los misioneros católicos y protestantes pasó a un segundo plano. Por otra parte, también le prestaba servicios de crédito en pequeña escala para financiar los trabajos de cosecha a los indígenas cultivadores de arroz (Pérez, 1971).

Por tanto, se puede decir que con la creación de la cooperativa hubo un sensible mejoramiento en las condiciones de vida de las familias indígenas, que se traducía en nuevos servicios de educación, alimentación y mercadeo. De esta forma, la mano de obra indígena no se desplazaba hacia las explotaciones agropecuarias de los colonos, sino a la de sus propios fundos, volviéndose por otra parte más conscientes de sus necesidades y derechos. Esto lesionaba los intereses de los colonos ya que hacía más difícil el aprovechamiento de la mano de obra indígena, a bajo costo, con el ya mencionado sistema de “avance” (Pérez, 1971). Así, los indígenas dejaron de endeudarse con los colonos rompiendo así con las relaciones de explotación que mantenían con estos.

Los colonos y hacendados quienes, al igual que las misiones, ejercían como estado de facto en la región, venían administrando a las poblaciones indígenas a través de la explotación laboral y a la dependencia que los sikuani tenían hacia mercancías y productos manufacturados que solo podían obtener de mano de los colonos. La cooperativa les permitió a los indígenas romper gradualmente con las relaciones de dominación que mantenían con los colonos. Estos últimos vieron desafiado su poderío por lo que la cooperativa como una amenaza para el mantenimiento del estatus quo.

Pablo Emilio Gaitán, durante una conversación que sostuvimos, recordó cómo era la cooperativa de Jaramillo Ulloa a partir de su vinculación personal y describió cómo ésta se convirtió en una amenaza para los colonos:

[...] Yo llegué en 1969 un 22 de diciembre, proyectado a trabajar en la cooperativa de Jaramillo Ulloa en Planas. Pero no me quedé mucho tiempo allá. Allá ya estaba Jaramillo Ulloa con la cooperativa y de gerente estaba Marcelino Sosa. Tenía un almacén grandísimo, el techo era de puro moriche y había un almacén de pura mercancía donde había sombreros, botas, toldillos, ropa, de toda clase. Y también había otra maloca llena de herramientas. Eso

podríamos hablar del 70. [...] Cuando yo llegué ya estaba la cooperativa montada y los Sosa trabajaban con Jaramillo Ulloa. Ellos eran los administradores. Uno era gerente, que era Isaías Gaitán, fiscal era Marcelino Sosa. Todos esos Sosa eran los que manejaban esa cooperativa. Imagínese como fue. Yo bajé como contabilista por lo que yo sabía las matemáticas que me habían enseñado los curas. Entonces había un contabilista que por aquí anda todavía que ya es viejito, a ver si me recuerdo el nombre.... El problema es que los Sosa sacaron la mercancía de los surtidores y la gente se puso a trabajar en el arroz, pero muchísimo arroz. Y en el camión transportaban la mercancía hasta Villavicencio y o para traer más mercancía a cambio. Entonces con lo que vendían el arroz traían más productos y seguían trabajando. Recuerdo mucho que cuando yo llegue mataron unos animales para asarlos, la gente estaba contenta pero ya Jaramillo tenía una persecución por los colonos. Por la cuestión de que no les soltaba los indígenas a trabajar con los blancos en sus fincas [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Como lo recordó Pablo Emilio, así como lo sugirieron los informes del INCORA, la cooperativa empezó a brindarles a los indígenas de Planas una relativa autonomía frente a los actores dominantes a lo que antes estaban sometidos. Varios de los testimonios que aparecen en el documental de Marta Rodríguez y Jorge Silva (1971) muestran que los latifundistas e intermediarios comenzaron a hostigar y a perseguir la cooperativa que vieron sus intereses en riesgo.

En el testimonio de Isaías Gaitán, quien era el *pematakanukaenü* en planas. En el documental Isaías Gaitán expone lo siguiente:

[...] Pues digamos, nosotros fundamos la cooperativa, eso fue lo primero que se fundó, la cooperativa, allá. Al ver que nosotros teníamos necesidad de cooperativa. Ahí compraban todo, de modo que entonces, la mayoría indígena, estábamos muy contentos con nuestra cooperativa [...] Al ver que los colonos ahí, digamos, que la mayoría indígena se la pasaba dentro del pueblo de nosotros, la cooperativa, entonces, ahí fue donde vino la acusación de Jaramillo. Que Jaramillo no dejaba trabajar los blancos, ni recoger arroz en otras partes y eso es muy malo, porque nosotros digamos si traíamos casabe, maíz, piña, plátano, marrano o unas reses que tenía un compañero nuestro; ahí mismo le vendía a la cooperativa, porque eso era de nosotros y todo el mundo, cada quien, nuestro, confiábamos lo que habían tenido, asábamos, comíamos casabe y todo eso; y ahí fue como para cogerle rabia a Jaramillo, ahí fue pa' cogerle rabia, que todo el mundo decía que ese hombre, digamos, estaba que no dejaba vender el arroz; cómo iba a convertir la mayoría indígena que estos negociantes entraban en tiempo de cosecha, cuando estábamos recolectando el arroz; ahí sí entraban, pero más cuando no teníamos arroz, no entraban; de modo que, entonces, nosotros a todo tiempo nos estaba sirviendo la cooperativa y la cooperativa era de nosotros y teníamos derecho a vender a la cooperativa y de ahí comenzaron a acusarlo al hombre, a Jaramillo y diciendo, bobadas, bueno, y cada nada le hacían memoriales y todo eso por quitarle el negocio, porque él, digamos, no era misión de hacerse a poner, digamos a hacer a la costilla de los indios, capital [...] Como tantos colonos que, después de que han hecho plata allá, al lado del indígena, después de que han tenido capital, ¿qué ha sucedido? De modo, que hablan mal del indio, dicen que el indio es malo, que el indio es flojo, que el indio es esto. Señor, no recuerdan que cuando esos tipos, esos colonos estaba en escasez de plata, ¿por qué buscaban al lado de los indios? [...] (Testimonio Isaías Gaitán en Planas: Testimonio de un Etnocidio, 1971).

Por una parte, los latifundistas se quedaron sin mano de obra barata porque Jaramillo les ordenó a los indígenas que no trabajaran para los blancos y los intermediarios se quedaron

sin con quien hacer trueque porque los productos se sacaban a vender en un camión que tenía la cooperativa, a Villavicencio y a Bogotá (Pérez, 1971).

Una posición similar la asumieron los funcionarios del Estado que visitaron la zona y que describieron en la resolución lo siguiente,

[...] La situación planteada²⁶⁶ ha venido motivando la formación de algunos conflictos, pues, por una parte, los colonos que han perdido la mano de obra indígena que a precios bajos les permitía adelantar sus trabajos, tratan de recuperarla por todos los medios, inclusive promoviendo la división dentro de la comunidad indígena para disolver su incipiente organización; por otra parte, se presenta el fenómeno de que la ocupación de inmensas zonas por parte de colonos particulares hace que los nuevos que llegan a establecerse quieran hacer sus fundaciones desalojando a los indígenas, a veces con el apoyo de las mismas autoridades, de las zonas que estos han logrado preservar para su exclusivo disfrute [...] (INCORA, 1968, p. 3).

Los grupos dominantes, en especial los colonos y terratenientes, estaban descontentos con que los indígenas estuvieran resistiendo a formas de opresión, así fuera a través de la apropiación de un proyecto ajeno al pueblo sikuani, como lo era la cooperativa, y administrado no solo por los indígenas sino también por un blanco como Jaramillo. La respuesta de los colonos al ver desafiado su poder fue de oposición directa y violenta. Así, la hostilidad contra la Cooperativa llegó inclusive hasta el sabotaje de las cosechas de arroz, porque la cooperativa recibió como semillas granos que no germinaron. Además, el precio del arroz bajó por lo que la cooperativa empezó a caer en un endeudamiento progresivo desde 1968.

Según Enrique Sánchez (1974), en Planas existía también la presión ejercida por los comerciantes y colonos hacia el área llamada por los indígenas, “el paso de Sarrurrubá”, lugar ubicado en el Alto Vichada, un poco más debajo de la confluencia de los ríos Planas y Tyllabá y lugar donde se facilita la comunicación de la región de Planas, la región de Tyllabá y la región del Vichada. Los colonos y comerciantes habían solicitado la construcción de un planchón, ocasionando grandes conflictos con los indígenas y dándose el caso de algunos colonos que han tratado de instalarse en el Paso, valiéndose del sistema de “avance” para expulsar a los indígenas, logrando sacar a los guahibo de Guayaima. Posteriormente (1969), un terrateniente de Planas, concluyó la expulsión de los indígenas de la región valiéndose de medios policivos (Sánchez, 1974). Ante esa situación, los indígenas de Mabriel y Manacal (Santa Cruz), situados a 43 km, del paso, se propusieron “exigir una definición de su tenencia antes de colocar un planchón sobre el “Paso de Sarrurrubá”; Mantener control sobre el área, distribuyendo la población de las comunidades en nuevos caseríos, instalando en la actualidad algunas familias en la bocas del Tyllabá y en el sitio denominado Lagunazo, disponiéndose a asentar próximamente otras Familias directamente sobre el Paso y finalmente, prestar el servicio de movilización de mercancías sobre el río mediante la organización cooperativa “El Fondo” (Sánchez, 1974 en Enciso, 1982).

²⁶⁶ Se refiere a la adjudicación de reservas y a la creación de la Cooperativa.

El Levantamiento: desobediencia y enfrentamiento al poder terrateniente

Según Gustavo Pérez Ramírez (1971), Jaramillo fue acusado de comunista, de utilizar a los indígenas y la cooperativa para su beneficio personal y del asesinato de unos “blancos”. Fue entonces cuando en el mes de febrero de 1970 comenzó el levantamiento de los indígenas de San Rafael de Planas, rebelión de la cual Jaramillo Ulloa fue acusado de dirigir y propiciar.

Pedro Durán narró que,

[...] Los indios mismos tienen la culpa, y Jaramillo porque la gente indígena fue que hicieron mal con un cacharrero, bajando a vender ropita que llevaba cantidad de bultos, llevaba dos compañeros indígenas y un blanco. Porque él escuchó que por allá había plata, como ahora con la compañía petrolera entonces los ecuatorianos bajan a vender. Pero en esa época se andaba era a pie, no había en que viajar. Lo que pasó es que unos parientes mataron al cacharrero, la gente del capitán Saúl Flores que él era pastor evangélico. Luego otros mataron a una muchacha y a otro hombre. Entonces ahí fue que salió la guerra también a través de eso [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

En el testimonio de Pedro, se evidencia que los intereses económicos no solo eran de los colonos sino que también anuncia la llegada de las empresas petroleras. En las tierras ocupadas por los sikuani existían otros intereses económicos, pues allí había propuestas de concesión para la explotación petrolera que contemplaba las tierras adyacentes a los ríos Planas y Guarrojo, en el municipio de Puerto Gaitán, las cuales se tramitaban en el Ministerio de Minas y Petróleos. En carta del jefe de ese Ministerio, Francisco Vaquero Rodríguez, fechada el 3 de septiembre de 1970 y publicada en los Anales del Congreso, se enumeraban 10 propuestas de concesiones petroleras por parte de las multinacionales *Colombian Cities Service Petroleum Corporation* y la *Texas Petroleum Company*, las cuales se encontraban en estudio de la oficina jurídica de petróleos.

Los testimonios de mis interlocutores, invitan a reflexionar una vez más sobre la heterogeneidad y ambivalencia en las fuerzas generadas por los subalternos y por lo tanto, como dentro de un grupo de subalternos se pueden encontrar posiciones subjetivas diferentes, inclusive opuestas (Ortner, 1995). Según los sikuani de Wacoyo, hubo dos razones de peso que desencadenaron el levantamiento: los enfrentamientos con los colonos y también que la cooperativa no quería pagar la deuda que tenía. Para mis interlocutores, el levantamiento indígena empezó con las deudas que tenía la cooperativa, y en especial, por la compra del camión que utilizaban para transportar las mercancías. En la Resolución del INCORA se explicó que,

[...] La Cooperativa recibió un préstamo del INA con el cual adquirió un camión destinado al transporte de los productos que la Cooperativa compra a los indígenas y al de las mercancías con que surte, para vender a toda la población de la zona, los 7 almacenes de distribución que tiene localizados en distintos sitios de la región [...] (INCORA, 1968, pp. 3,4).

Según Pedro Durán, el conflicto empezó cuando Jaramillo compró ese camión a nombre de la cooperativa y decidió no pagar la cuenta.

[...] Y de ahí, cuando sacó el camión a nombre de la cooperativa, a nombre de sikuani, para pagar y que ya quedó debiendo grande cantidad de número, de dinero, del crédito que el sacaba de arriba. Y para no pagar esa cosa, el hizo que todo terminara en guerra. Jaramillo empezó la guerra para no pagar la cuenta. Así fue como empezó la guerra y se desbarató la cooperativa, después de que eso había funcionado bien, pero para no pagar el camión pues empezó la guerra. Porque él debía harto y levantó la guerra [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Para otro de los mayores sikuani por ejemplo,

[...] Jaramillo fue un intermediario. Lo que los llevaron a inclinarse hacia el mal fueron los Sosa. Como tenían una deuda con el proveedor, pues el proveedor dejó de darles mercancía y en eso, los colonos se aventaron contra él y contra los indígenas y los indígenas comenzaron a hacer enfrentamientos y le indicaron todo la orientación de Jaramillo Ulloa. Ahí, Estaban Alberto Sosa, Marcelino Sosa, Carlos Sosa. Los que hicieron el problema en Planas se fueron para el Vichada y ahora regresaron porque allá no pudieron hacer más [...] (Entrevista a mayor sikuani 01/02/2013).

Eduardo Aldana por su parte señaló lo siguiente,

[...] Entonces a mí me parece que lo que pasó fue que sacó un carro a nombre de esa cooperativa. Yo creo que él lo que estaba haciendo era poniendo de esclavos a los parientes para que ellos le trabajaran. Y el tiro le salió por la culata, porque los que le habían dado el crédito le dijeron que tenía que pagar. El caso es que allá le llegaron para que pagara y como no quería pagar entonces, ¿sabe qué fue lo que hizo? Armar una guerra. Poner a los indígenas a que se involucraran en la guerra y destruir todo. Y entonces Jaramillo Ulloa hizo un desorden allá, luego fue cuando vino el Ejército, vino el DAS rural, y eso cogieron a los indígenas, muchos huyeron, desalojaron esa joda, quemaron todo, y hasta el Vichada fue a dar ese movimiento; Esteban Sosa, Marcelino Sosa, todos ellos [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Entonces nos encontramos con varias versiones e interpretaciones de un mismo acontecimiento, que nos ayuda a entender como las memorias colectivas también son un producto de un espacio de controversia y confrontación entre los grupos dominantes y subordinados a nivel comunitario, pero también aquellos discursos que de una forma u otra han estado moldeados por los grupos dominantes en el proceso hegemónico regional. Pedro culpa directamente a Jaramillo como responsable del inicio de la rebelión al igual que Eduardo. Ambos coinciden con la versión ofrecida por los colonos de que Jaramillo era un “blanco” que explotaba a los indios y que inició la rebelión para no pagar los créditos que había obtenido por la compra del camión. Luego tenemos el testimonio de otro mayor sikuani que involucra a los “Sosa”²⁶⁷ quienes tenían un papel principal en la administración de la

²⁶⁷ Se refiere a Marcelino Sosa y sus hermanos. Marcelino Sosa Quintero es un líder indígena sikuani originario de la región de Planas. Participó de la fundación de la Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas a principios de los años 70 y fue víctima de la violencia desatada en contra de los indígenas en la llamada “Masacre de Planas”. Luego huye al Vichada donde es contactado por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y trabaja con ellos durante varios años. Después de la constitución de 1991, Marcelino Sosa empieza a participar en la política del municipio de Cumaribo en el departamento del Vichada y llega a ser consejero comisaria del Vichada y diputado en dos oportunidades también fue alcalde de este municipio entre el 9 de diciembre de

cooperativa y fueron identificados por algunos de mis interlocutores como los colaboradores directos de Jaramillo Ulloa. Desde mi punto de vista, el señalamiento de los “Sosa” como culpables está asociado a las rencillas internas que tienen algunos líderes sikuani.

En contraste, Alejandro Reyes Posada, quien era el Coordinador de Asuntos Indígenas en esa época se refiere en otros términos a la situación. Según relata Gustavo Pérez Ramírez, en el archivo del Comité Pro Defensa del Indio, existe una grabación en la que Reyes Posada expuso lo siguiente:

[...] Hay un colono que parece ser el origen de todo. Se llama Marcos Machado. Dice que tiene 70.000 hectáreas que van desde el río Vichada hasta el río Cadá. Al lado vivía la familia indígena Arteaga. En los primeros días de febrero llegó Marcos Machado con un grupo de carabineros de San Rafael de Planas a quienes solicitó ir a la casa de los Arteaga, so pretexto de que estos le habían robado ganado. Él quería sacar a la familia de la tierra desde hacía mucho tiempo porque, decía estaban dentro de sus fundos. Cuando llegaron no estaba ninguno de los Arteaga, habían ido de caza, pero el mayor, de unos 60 o 65 años, regresaba a su rancho en ese momento, con su esconderse cuando vio a Marcos, el peor enemigo de la familia. Los carabineros lo alcanzaron a ver y lo desarmaron, le dieron una paliza tremenda con culetazos de fusil y lo dejaron muy malherido [...] Llegó la voz a Jaramillo que habían atacado a los Arteaga, y como él conocía los antecedentes de ese colono se fue con el viejito Arteaga a Villavicencio para poner la denuncia ante el gobernador, el comandante de la policía y el ejército. Les dijo que eso era intolerable; que los colonos iban a comenzar a exterminar indígenas y que él no podía aguantar eso. No le hicieron ningún caso ni en la comandancia de la policía ni donde el gobernador para quienes la región de Planas era insignificante. Fue en esa ocasión el 14 de febrero que Rafael Jaramillo se aprovisionó de víveres y otros artículos antes de regresarse a Planas. Allí, el 18 de febrero tuvo un incidente con un colono, Joaquín Ramírez Mendoza, a quien hirió antes de huir de los carabineros, lanzando tiros al aire [...] Ese fue el verdadero origen que motivó a Jaramillo a iniciar la “guerrilla”. Sintió que la unión de los colonos con las autoridades, en este caso concreto los carabineros de la policía, estaba llegando a extremos de opresión para los indígenas y que no habría ninguna otra salida para ellos. Llegó a esta conclusión después de muchos años de insistir ante las distintas entidades para que se resolvieran los problemas de los indígenas. No parece haber sido apresurado de parte de él, es más bien un cansancio de luchar, un cansancio de pelear inútilmente por las vías legales [...] (Reyes Posada, sin fecha, citado en Pérez, 1971, p. 191)²⁶⁸.

En el relato de Reyes, el episodio del camión no es tenido en cuenta. Por el contrario, señala que fue a raíz de los conflictos y enfrentamientos violentos entre colonos e indígenas y de la evidente alianza entre los primeros con las fuerzas policivas del Estado que trabajaban para su servicio personal, que Jaramillo Ulloa decide formar una guerrilla para que los indígenas se defiendan de los atropellos cometidos por los colonos ya que han agotado las vías legales.

2005 y el 7 de noviembre de 2006. Es acusado por los delitos de peculado por apropiación agravada y contrato sin cumplimiento de requisitos legales y actualmente cumple condena en la cárcel La Picota de Bogotá. Sosa, escribe varios textos que considero que tiene valor para esta investigación ya que hace el esfuerzo de explicar en términos occidentales elementos de la vida cotidiana del pueblo sikuani. Sus hermanos también han estado vinculados a la política indígena durante años.

²⁶⁸ Grabación de Gonzalo Castillo, Archivo de grabaciones del Comité de Defensa del Indio citado en (Pérez, 1971, p. 191)

Por lo tanto, nos enfrentamos una vez más a una de esas situaciones que tiene lugar en las márgenes del Estado. Recordemos que para Das y Poole (2004) en los estados de excepción, las figuras que se encuentran tanto dentro como fuera de la ley hacen su aparición en las prácticas arraigadas en la vida cotidiana, por lo que en este caso particular, la solución de disputas territoriales entre indígenas y colonos generalmente se solucionaban con el asesinato de una de las partes. Estos ejercicios de violencia sistémica y de las políticas punitivas del cuerpo gozan de total impunidad porque las autoridades locales representan tanto formas personalizadas de poder privado como la supuesta autoridad neutral del Estado (Das & Poole, 2004). Lo interesante aquí es que de alguna forma los grupos subordinados, en este caso, un sector de la población indígena, aprovecha esa impunidad que ofrece la margen, en últimas, la excepción, para poner en marcha una resistencia que también está fuera de la legalidad del Estado. En este caso en particular, a través de una resistencia armada que fue nombrada como el “levantamiento de planas” o “las jaramilladas”. Pero, en este caso, la respuesta que se dio desde el Estado central fue diferente, probablemente por el por el contexto nacional y global en el marco de la guerra fría y del discurso contrainsurgente. Recordemos que los espacios de excepción están dentro del cuerpo político del Estado, por lo que la construcción de determinadas regiones y poblaciones como “marginales” o “periféricas” deviene en estrategia central para justificar la necesidad de la intervención estatal (Das & Poole, 2004). Esto fue precisamente lo que ocurrió en Planas pues después del levantamiento indígena llegaron los militares y los agentes del DAS rural, pero también otras instituciones estatales.

La pregunta es si realmente hubo un levantamiento indígena o si simplemente los colonos instrumentalizaron la situación construyendo otra versión sobre los hechos para que el ejército hiciera el trabajo sucio que algunos venían haciendo en el Llano hace siglos. Una publicación en el diario El Espectador, un año después de la llegada del ejército a la región, sugiere algunos puntos interesantes:

[...] todo comenzó un día en que los colonos mandaron al Presidente Lleras una carta alarmista, diciéndole que se le iba a incendiar el Llano y que si él podía permitir que surgiera la violencia, ya que los guerrilleros se estaban tomando toda esa región. Y el Presidente Lleras, alarmado, dio órdenes al ejército de que sofocara cualquier brote de violencia. Los militares exageraron su celo, y en vez de recuperar la confianza del indio, la fueron perdiendo por completo poco a poco. Un comandante bárbaro oyó hablar alguna vez de los capitanes indígenas y creyó que se trataba de capitanes en el sentido militar de la expresión, cuando en verdad un capitán es como un alcalde, el jefe, de los pueblos las concentraciones aborígenes. Cinco o seis capitanes fueron asesinados por el ejército. Otros tantos indios inofensivos, que habían escapado a la selva por físico miedo e incertidumbre, fueron apresados, torturados y sacrificados por los militares. Lo digo sin ninguna vacilación, porque los resultados finales del drama de Planas así lo confirman: el indio tenía motivos justos y razonables para temerle al ejército [...] (Gossain, 1971 en Gómez, 1998, pp. 366-367).

El ejército llegó a la región por petición de los grupos dominantes regionales que solicitaron una intervención militar. El gobierno la puso en marcha sin conocimiento real de lo que ocurría en la región. La ignorancia y el etnocentrismo de los militares enviados con respecto

a la población que habitaba la región, empeoró la situación al confundir a los jefes indígenas con jefes militares. Así, el ejército llegó a la región de Planas con el número de hombres y con la calidad de armamento que requirió la “operación cordialidad”, al iniciarse la ocupación militar de la región. El comandante de la VII brigada, Coronel José J. Rodríguez explicó ampliamente el desarrollo de las operaciones militares. El 24 de febrero llegó a la zona el *Batallón 21 “Vargas”* del Ejército, y adelantó una operación militar que denominaron *Fuerza de Tarea Centauro I*. Posteriormente, para reforzar el Ejército, enviaron tropas de Caballería y de la Fuerza Aérea, con las cuales se realizó la *Fuerza de Tarea Centauro II*, a cargo del mayor Álvarez. Y luego la *Fuerza de Tarea Centauro III*, al mando del mayor Páez. Los indígenas empezaron a avisar entre caseríos que el ejército había llegado a la región y que estaban matando a los capitanes de las comunidades. También que estaban capturando y recluyendo indígenas en las cárceles acusados de rebelión.

La masacre: Políticas punitivas del cuerpo y disciplinamiento de las poblaciones sikuani

Lo que ocurrió en Planas nos ayuda a entender que los individuos y poblaciones son un objetivo del poder y de la soberanía, más que de los territorios. Al interpretar la masacre de Planas desde una perspectiva biopolítica, vemos cómo el ejercicio de poder de los actores dominantes se expresa en las formas del ejercicio de la violencia extrema sobre los cuerpos de los indígenas en una serie de dispositivos y tecnologías corporales utilizadas con la finalidad de dominar a individuos y poblaciones. Como sugiere García (2000) estas tecnologías corporales constituyen, claramente, micropolíticas del cuerpo. Por lo tanto, la violencia extrema sobre los cuerpos de los sikuani, son la máxima expresión de esa micropolítica. Como describiré a continuación estas micropolíticas corporales se dieron de forma parcial, a través de la tortura o del sometimiento a un dolor físico y psíquico, el desplazamiento y de forma total, provocando la muerte de varios indígenas²⁶⁹.

El relato de Pedro Durán es muy duro, y revela el horror que vivieron los indígenas esos días:

[...] Vea Laura, nosotros estábamos tranquilos en la casa pero el miedo como que se asentó en el territorio. Un día nosotros estábamos en la casa y nos dijeron: “allá viene la gente del gobierno que va a exterminar con todo, que va a acabar con todo”. Y así fue.

El ejército llegó matando a los indios, nosotros no sabíamos por qué, de qué. Entonces ahí todos nos fuimos a la selva, ya por qué, de qué, por qué motivo, nosotros no sabíamos por qué venía matando a los indígenas el ejército. Sin saber nosotros, eso era por la deuda del camión. Eso en realidad no era por los indígenas, pero como usted sabe, el indio siempre lleva el bulto. Nosotros los indios siempre pagamos todo así no seamos los culpables.

[...]Entonces nos tocó largarnos de la casa, sin saber por qué. Fuimos a la selva. En ese momento no había llegado el ejército eso era apenas la noticia. Después un 20 de febrero, todavía me acuerdo, salimos de la casa. Fuimos a la selva por ahí por Santa Cruz, llegamos a una comunidad, esa gente tampoco sabía que el ejército venía por el territorio matando indios. Nosotros ni siquiera estábamos armados, yo ni siquiera sabía qué era un arma. Apenas las puyas para mariscar. Y cuando llegamos allá para la selva al centro del monte,

²⁶⁹ Para profundizar en las formas del ejercicio de la micropolítica corporal véase: Berezin (1998).

otra gente, gente de la selva, ellos ahí todavía tranquilos, tampoco sabían que el gobierno estaba matando indios. Entonces ellos todavía estaban en sus casas. Y nosotros en cambio con ese miedo con ese temor, a nombre del ejército a nombre de soldados.

[...]Entonces nos quedamos por allá metidos entre la selva sin llegar todavía los soldados. Más tarde cuando llegaron los soldados, el ejército, ahora si nos correataron porque nos decían que éramos cómplices de Jaramillo. Nos dijeron que saliéramos de la selva para que Jaramillo quedara solo. Pero en todo caso, un campamento que encontraba el ejército en la selva, un campamento de parientes, lo maltrataba, lo amarraba, le daba palizas, lo ahorcaba, y entonces la gente tenía miedo.

[...]Había una gente indígena que acompañaban a Jaramillo y otros huyeron al monte. Jaramillo consiguió una gente, pero muy poquitos y sin armas, unos apenas con garrotes y otros con flechas. Una poquita gente con armas pero no para la guerra sino armas de cacería. Ahí solo cargan como cuatro hombres blancos de Jaramillo unas pistolas. Y el ejército usted sabe que está armado hartísimo, hasta la cabeza, todo, y nosotros los indios con garrotes. Pero uno de indio, uno no sabe cómo es la guerra, cómo es la cosa de guerra. Los del ejército entonces encontraban a la gente de los campamentos donde estaban las familias y pues a veces los mataban, a otros los cogían y los llevaban para arriba [...](Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Como sugiere Elsa Blair²⁷⁰ (2010) el ejercicio de la violencia sobre los cuerpos, es la expresión de una economía del poder²⁷¹ (Foucault, 1999 [1975]) que necesita unos cuerpos ajustados a ciertas concepciones del orden social y político. En el contexto llanero nos encontramos con un proceso hegemónico mediado por relaciones coloniales y racistas en las de los grupos dominantes mestizos pretenden vigilar al indígena como subalterno basándose en la idea de la superioridad racial mestiza. Los colonos tenían una construcción cultural del cuerpo del indio como sumiso, perezoso, incivilizado, irracional, infantil, inconsciente, inhumano. Los actores dominantes desarrollaron e implementaron diversos dispositivos o tecnologías corporales para controlar y dominar los cuerpos indígenas en distintos ámbitos de la vida social, es decir, vigilancia. Pero esta vigilancia pierde su efectividad cuando los indígenas se vuelven más autónomos y se enfrentan al colono desafiando su autoridad. Por lo tanto la vigilancia se convierte en castigo. El castigo se materializa en la mutilación, tortura, violación, desaparición, y asesinato, de los cuerpos sikuani, lo que en términos de Foucault son la política punitiva del cuerpo (Foucault 1999 [1975]; Blair, 2010).

En el relato de Pedro se pueden identificar diferentes tipos de castigo. Uno de ellos es el del desplazamiento. Pedro contó que huyeron muertos de miedo hacia el monte, dejando todo atrás: la casa, las gallinitas, lo poquito que tenían. El desplazamiento supone una violencia sobre los cuerpos desde el momento en que las personas son desalojadas forzosamente de sus lugares de origen (Piedrahíta, 2007; Blair, 2010). La violencia se ejerce sobre un cuerpo que debe desplazarse impulsado por el terror, el miedo a ser asesinado, como respuesta a una estrategia de supervivencia. Así, en el caso de las comunidades desplazadas, el cuerpo

²⁷⁰ Elsa Blair hace un análisis de la violencia sobre los cuerpos en el marco de las guerras contemporáneas en particular en el caso colombiano. Véase: Blair (2010).

²⁷¹ Foucault (1994) se refiere a la “economía del poder” cuando sugiere que a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, surge un nuevo tipo de ejercicio de poder. Para Foucault en ese momento se percibió que para la economía del poder era más eficaz y más rentable vigilar que castigar.

como territorio se convierte en la afirmación de la vida individual (Blair, 2010). Cuando Pedro recuerda lo que dejaron atrás, las gallinas, el conuco, la casa, sus pocas pertenencias, en su cuerpo se hacen visibles las marcas y señales de esa tragedia. Como sugiere Piedrahíta (2007), los recuerdos, los afectos, los sueños, las creencias, los temores adquieren un nuevo significado.

Además, en el relato se hace evidente la noción que tienen los sikuani de estar destinados a perder, expresiones como “nosotros los indios siempre pagamos el bulto” o “los indios siempre pagamos así no seamos culpables”, pero también revelan una conciencia de subordinación. Esta percepción se fortalece cuando Pedro asevera que el ejército era más fuerte porque estaba armado y que ellos no tenían capacidad de defensa. Los sikuani tenían garrotes y sus utensilios de caza como arcos y flechas mientras que el ejército estaba completamente equipado. Este discurso es similar al expresado por algunos de mis interlocutores cuando recordaron la época de la Violencia en la década de los cincuenta cuando también fueron atacados por las fuerzas militares y las guerrillas liberales. Por otra parte, vemos como hay una clara asociación entre el ejército y el gobierno, por eso se dice que es “el gobierno el que viene matando indios”. Como había señalado en el apartado sobre las reservas indígenas, para esta época los sikuani empezaron a cambiar su percepción con respecto al Estado, al gobierno y a la sociedad nacional, pero con la masacre de Planas, la asociación del Estado o el gobierno con las fuerzas militares, la represión, y la violencia se intensificó.

Como describe el relato de Pedro, huir no fue suficiente porque el ejército los persiguió hasta las selvas donde estaban escondidos. Al encontrarlos, torturaron a algunos y a otros los asesinaron a sangre fría. Un ejemplo es el caso de Ramiro Quintero Chipiaje y Ramón Catire. Según Pedro,

[...]Cuando estaba el ejército en San Rafael de Planas mataron a dos, a Ramón Catire, y a un anciano evangélico que se llamaba Ramiro Quintero Chipiaje que era el anciano de Betania, de los que había entrenado Sofía Müller. El vino a hacer su compra a Planas. En esa época había un cacharrero que tenía su tiendita que se llamaba Alonso Sánchez. Y entonces Ramiro no huyó a la selva sino que se quedó en Betania en su comunidad, a pura orillas del río Planas, en esa orilla también está esa comunidad que se llama Emaús, ahí quedaba la iglesia de Sofía Müller [...] Entonces Ramiro, vino a la tiendita de San Rafael de Planas para hacer una compra, algo seguro necesitó. Y entonces en San Rafael le cogieron el ejército y le amarraron, le vendaron los ojos y lo mataron ahí. Mataron al pobre anciano y lo bajaron en un pozo que tenía escarbado para sacar agua y por ese pozo profundo lo botaron muerto [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

El relato de Pedro sobre la tortura y asesinato de Ramiro Quintero Chipiaje evidencia entender por una parte, la presencia de varios actores disputándose la administración de las poblaciones indígenas, en este caso la MNT y el ejército aliado con los colonos. Por otra parte nos sirve para ilustrar cómo en este contexto las relaciones de poder penetran en los cuerpos de los subalternos (Foucault, 1999 [1975]). El poder del ejército y los colonos es

expresado a través de la violencia ejercida sobre los cuerpos de los sikuani, en este caso sobre Ramiro Quintero Chipiaje quien era un líder político y espiritual en la comunidad.

Las formas del ejercicio de la violencia practicada sobre las poblaciones, muestran signos de una enorme crueldad que, la mayoría de las veces, se ejerce sobre los cuerpos (Blair, 2010). La antropóloga Nahoum-Grappe²⁷² (2002) introduce una diferencia conceptual entre violencia y crueldad. Para la autora “[...] mientras la violencia escoge su objeto en función de una racionalidad mínima y, en general, se dirige al adulto armado y dispuesto a batirse, la crueldad escoge no solo al enemigo adulto, sino a toda su familia, sus animales, sus casas; ella quiere no solo su muerte sino su envilecimiento, su dolor, la destrucción a sus propios ojos [...]” (Blair, 2010, p. 46). En el relato de Pedro, él es enfático en que los indígenas apenas estaban armados, que tan solo tenían sus arcos y flechas para cazar. Por lo tanto, siguiendo la clasificación de Nahoum-Grappe (2002), nos encontramos con actos de crueldad en vez de con actos de violencia. Ramiro Quintero no solo fue torturado y asesinado delante de su gente para infundir terror en los miembros de toda la comunidad, para recordarles el precio de desobedecer, además su cadáver es menospreciado y degradado lanzado a pozo como un desecho.

Como señalé, estos hechos fueron denunciados por un grupo de religiosos afines a la Teología de la Liberación entre los que se encontraban el Padre Ignacio González y el Padre Gustavo Pérez Ramírez. Los sacerdotes hicieron una visita a la cárcel de Villavicencio donde se encontraban reclusos los indígenas acusados de rebelión y se entrevistaron con 15 de ellos el 2 de agosto de 1970. Estos manifestaron que,

[...] fueron apresados en la selva a donde habían huido con las mujeres y los niños, por miedo al ejército” y las armas que no habían visto nunca. Al ser apresados fueron golpeados e injuriados y sus mujeres y niños quedaron abandonados en el monte, su suerte es lo que más les preocupa; se sabe que algunos han muerto. [Con respecto a las torturas] mostraron cicatrices de quemaduras con cigarrillos; de culatazos en la cabeza; de ataduras en las manos (la víctima estuvo dos días colgada); los arrastran amarrados al pasar caños “como cogiendo un pescado”, al traerlos presos los cuelgan del cuello para obligarlos a hablar; una de las víctimas señaló que se había desmayado; golpes con garrote en la nuca, en el abdomen, en las piernas; descargas eléctricas (Pérez, 1971, pp. 19,20).

Como he venido describiendo, otra las políticas punitivas del cuerpo utilizadas por los militares en asocio con los colonos fue la tortura.

La tortura como tecnología corporal de sometimiento y control permite la extracción de información y hace posible la constitución de un saber sobre las fuerzas del enemigo (García, 2000; Blair, 2010). En este caso, los indígenas fueron torturados para que revelaran el paradero de Jaramillo Ulloa. Como señala García (2000) la tortura produce un saber sobre el cuerpo en el que actúa ya que determina zonas débiles, sensibles, placenteras y dolorosas.

²⁷² La antropóloga Véronique Nahoum-Grappe en el marco de la guerra de la antigua Yugoslavia diferencia la “violencia política”, propia de la guerra de la “crueldad” que percibe como excesiva. Véase: Nahoum-Grappe (2002).

En el documental de Rodríguez y Silva (1971) un joven sikuani de solo 13 años, llamado Luis Alberto Quintero, denuncia las torturas a las que fue sometido por el ejército:

[...] a mi me torturaron de nada, a mi me hicieron trabajar agunatando hambre, me hicieron trabajar, me hicieron hacer casas garajes para los carros del ejercito. Me hicieron tumbar palma de moriche. Bueno, ahí trabajando nos regañaban, si contestabamos nos decían que nos iban a matar, pues nos tocaba callarnos del miedo. Después a las seis la tarde por la noche me quemaron aquí vea (se señala la parte tracera del cuello) por eso tengo aquí en esta parte la quemadura con apartado de corriente si me quiere decir mentiroso pues ... que vean aquí lo tengo. Si me creen mire ahorcaban, me amarrabanos de los testiculos, después de que yo les he trabajado, después de que yo les he hecho todo. Me amarraban y me insultaban para matarme que disque yo era uno de Jaramillo. Pues si me hubieran cojido al lado de Jaramillo, lo hubiera cogido a el también, que yo subía donde estaba Jaramillo. Pues digamos una de las cosas, si ellos lo estan buscando y no lo encuentran mucho menos yo que soy un indio. Ellos mataron a otros indígenas. A mi me dio miedo. Para no matarme, uno no puede decir que me maten así no más, no señor, uno le tiene miedo a la muerte. Como el ejercito dice que no han matado, que no han hecho nada, ¿entonces por qué me ahorcaron a mí? Me amarraron de los testiculos, me quemaron con corriente. Después que les he trabajado, después que les hice el garaje del carro ¿Eso qué es entonces? O será mentira mía o será que yo me lo estaba soñando [...] (Testimonio de indígena sikuani en Planas: Testimonio de un Etnocidio, 1971).

El relato de Luis Alberto Quintero, nos muestra que la tortura viene acompañada de otras violencias corporales como la falta de comida, el trabajo forzado, la exposición a temperaturas extremas, el preámbulo a lo que venía después. Además, ilustra que en la tortura como tecnología corporal se aplica la “economía del castigo” (García, 2000; Blair, 2010) en la medida que la muerte física no es el propósito de la acción. Todo empieza con la intimidación verbal, cuando le dicen a Luis que lo van asesinar. En la tortura se pretende dominar y someter por la fuerza pero no matar, inclusive si la destrucción psíquica de las personas sometidas a ella está siempre presente (García, 2000; Blair, 2010). Después de que Luis fue doblegado e intimidado durante todo un día, los torturadores pasan una vez más al ejercicio de tecnologías corporales para la extracción de información, querían saber dónde estaba Jaramillo.

Los que ejercen la violencia, indiferentes a la culpabilidad de la víctima, ven en su pertenencia social, cultural o política (Le Breton, 1999 en Blair, 2010). Luis fue señalado como uno de los colaboradores de Jaramillo, su presunta culpabilidad legitiman la violencia y el maltrato que sufre. Luis dice en repetidas ocasiones que le teme a la muerte, pero la tortura confronta a su víctima con algo peor que la muerte porque logra instar en el cuerpo el terror. Al igual que en los otros testimonios, el de Luis nos ayuda a visualizar que la tortura produce un saber sobre el cuerpo en el que actúa. En su relato hace énfasis en el daño hecho sobre sus genitales, una zona especialmente sensible en los varones.

La tortura pretende producir sufrimiento y desplegar el terror no solo en el sujeto torturado, pero también en aquellos que observan cómo se le tortura o que ven la evidencia física que la tortura deja sobre su cuerpo. Las evidencias físicas de sufrimiento en el cuerpo del torturado penetran en los cuerpos de otros, que experimentan el miedo, la intimidación y el

terror. Es el alcance social de la tortura como política punitiva del cuerpo. Sin embargo sostengo que las marcas en el cuerpo tienen una doble dimensión. Recordemos que Luis está denunciando ante las cámaras las torturas que recibió, las quemaduras en su cuerpo son una evidencia de lo que ha sufrido y por lo tanto legitiman su condición de víctima. En esta dimensión el cuerpo de Luis pasa del terreno del disciplinamiento al terreno de la resistencia. Su cuerpo torturado, marcado y violentado le permite denunciar su maltrato, su condición de subordinado, contestar la dominación a través del terror y sus políticas punitivas del cuerpo.

En una carta dirigida al entonces Procurador General de la Nación, Mario Aramburo Restrepo, los religiosos y otros activistas denunciaron la persecución inhumana hacia los indígenas, las torturas antes descritas, y también las condiciones infrahumanas de los que estaban encarcelados en Villavicencio. Señalaron que se habían presentado casos de muerte por enfermedades adquiridas por las condiciones contrarias a su sistema de vida y la falta de alimentación apropiada (Pérez, 1971). Uno de los puntos en los que se hacía hincapié en la denuncia, era el hecho de que el patrullaje que realizaban el ejército y el DAS rural en la región se hacía con la complicidad interesada de los colonos que, según los sacerdotes, “[...] buscaban el exterminio de los indígenas para apropiarse de sus tierras [...]” (Pérez, 1971, p. 23). Este aspecto aparece de forma implícita en el relato de Pedro Durán. Mientras charlábamos sobre lo acontecido yo tenía notas de los informes policiales en mi libreta de notas así que le empecé a preguntar por personas en particular. El primer caso del que hablamos fue el de Saúl Flores, el indígena que presuntamente había asesinado a un cacharrero, caso que cité anteriormente. Según el relato de Pedro,

[...]Saúl Flores, capitán indígena del caño Kuremayua, caserío de Guayaima, a él lo mataron por ese mismo caño, Kuremayua. Lo mató el ejército. Porque en ese ejército andaba un baquiano que le conocía mucho a esa gente. El baquiano que andaba con el ejército era un blanco que andaba de sapo²⁷³, le contaba al ejército lo que hacían los indígenas. Saúl Flores era uno de los ancianos²⁷⁴, y mató un cacharrero. El baquiano fue el que le dijo al ejército quién era Saúl Flores. Los parientes habían hecho una maldad. Entonces cuando ya cayó a manos del ejército, al pobre reo, Saúl, le encontraron todo lo que le había quitado al cacharrero. Le encontraron una pistola, y un anillo, eso lo cogió el ejército, un anillo de oro, un reloj enchapado en oro, con eso lo descubrieron todo. Que él era el que había matado al cacharrero [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

La alianza que existía entre los colonos y las fuerzas policivas del Estado en la región, no solo sirvió para disciplinar a aquellos indígenas que presuntamente hacían parte del grupo comandado por Jaramillo Ulloa. Como relata Pedro en el caso de Saúl Flores, los colonos pusieron a su servicio privado las fuerzas de seguridad del Estado para ajusticiar a los indígenas con los que habían tenido rencillas o conflictos en el pasado. Aquí se percibe la complicidad interesada de los colonos con los mandos del ejército y el DAS rural. Por lo tanto, como señaló Enciso (1982), el levantamiento que se dio en Planas no es un hecho que deba atribuirse a la acción de una persona determinada en un momento dado, sus causas

²⁷³ Sapo es una forma coloquial de referirse a un delatador, acusador, soplón.

²⁷⁴ Se refiere a los ancianos de Sofía Müller.

deben buscarse en la presión, el genocidio, la violencia, la deficiencia de medios económicos para subsistir y el despojo institucionalizado a que eran y son sometidos los indígenas sikuani por los representantes de la sociedad nacional, a través de la “colonización” (Enciso, 1982). Este también fue el caso de Marcelino Ramírez y Luis Gregorio Ramírez que fueron asesinados y torturados por el ejército en complicidad con el colono Pablo Duque. Según relataron, Luis Ramírez fue acusado de pertenecer a la guerrilla de Rafael Jaramillo en represalia porque éste le debía 500 pesos, los cuales no le había podido pagar. Los militares detuvieron a Luis y lo tuvieron amarrado durante 4 días. Después de los cuales lo dejaron en libertad pero minutos después fue asesinado por Pablo Duque, quien le disparó causándole la muerte en presencia de los militares, los cuales no hicieron nada para impedirlo. Marcelino a quien mantuvieron durante 6 días más amarrado a un palo, amenazándolo con ahorcarlo si no informaba sobre el paradero de Rafael Jaramillo Ulloa.

En el documental de Rodríguez y Silva (1971) un hombre sikuani denuncia lo siguiente con respecto al asesinato del capitán Saúl Flores:

[...] Y mataron al finao Saúl delante de mi en la presencia de mi lo mataron. Le pegaron un tiro en la cabeza. Y ahí se reían ellos entre ellos. Decían: “ahí se quedó en la selva, ahí se quedó”. Ya que estaba muerto ¿Eso qué es? Y la ancianita, que era la madre del finao Saúl Flores, uno del ejercito le cogió de los brazos y le dijo: “mire este muerto”, a su hijo “ya está muerto”. Pues claro la viejita, la ancianita lloró, y cuando estaba llorando que fue cuando le habían dicho que mirara, lloró, la anciana lloró. Después cuando estaba llorando le dicen: “usted no vale un carajo, usted si va a seguir llorando, lo que le hace falta es un tiro en la cabeza. Usted cálese. Ya que su hijo que era un tipo trabajador, que era un tipo valiente, bueno para trabajar, todavía lo matamos. A usted si la podemos matar. A nosotros no nos importa, eso, siga llorando y verá que nosotros si le vamos a pegar un tiro”. La viejita del miedo le tocó cumplir, no lloró. Y le dijeron cuando estábamos haciendo el hoyo entre nosotros los indígenas dijeron: “hagan el hoyo ustedes o si no a ustedes también los vamos a matar. Ustedes si entrar si son valientes, cuando los encontramos a ustedes ahí se hacen los bobos, ahí si se hacen los pendejos, hijueputas”. Nos dicen: “hagan el hoyo ligero para enterrar ese marrano, que ese es un perro”[...] (Testimonio de indígena sikuani en Planas: Testimonio de un Etnocidio, 1971).

Al igual que el caso de Luis Alberto Quintero, el relato sobre la tortura y asesinato de Saúl Flores muestran que los efectos de las políticas punitivas del cuerpo no se agotan en el torturado mismo, sino que repercuten socialmente. La violencia sobre los cuerpos de unos sirve para intimidar a otros. En este caso los familiares y conocidos de la víctima son destinatarios de ese terror en especial su madre. Ella también fue intimidada verbalmente, no le permiten que llore a su hijo, no es castigo suficiente haberlo asesinado, ella también debe tragarse su sufrimiento, comportarse de forma inhumana, de la forma en que los verdugos la ven. A la madre también la torturan psíquicamente y es doblemente deshumanizada, por indígena y por mujer. Nahoum-Grappe (1996) introduce el papel de la “desfiguración del otro” como sucio, envilecido e inhumano; desfiguración que opera sobre el cuerpo; desfiguración del otro que se estigmatiza en una total naturalización de su inferioridad, legitimada por el poder. En este sentido considero que hay una construcción cultural del cuerpo del indígena en el que es deshumanizado. Así es comparado por los

verdugos con un animal, con un “marrano”, con un “perro”. Para los colonos y los miembros del ejército, los sikuani no eran gente así lo expresa el militar que habla con la madre de Saúl Flores. No pueden llorar a sus muertos y no pueden sepultarlos según sus ritos funerarios. Si desobedecen la consecuencia es la muerte y un trato denigrante. Como sugiere Nahoum-Grappe (1996), la inferioridad política de la víctima, es una condición de la crueldad.

Del caso de Saúl Flores pude indagar uno de los casos de violencia contra la mujer que fueron denunciados en la época. Según me relató una mujer sikuani que vivió lo ocurrido en Planas cuando era una niña. En su testimonio, cuando los soldados llegaron a los caseríos también se metían con las mujeres. Este fue el caso de la hija mayor de Saúl Flores. Los soldados la amarraron de la cintura a un palo para violarla y mientras tanto amenazaban a su madre, la viuda de Saúl Flores, con echarle sal en los genitales por la única razón de ser la mujer de él. Según el relato de mi interlocutora, las mujeres sentían más miedo porque ellas no entendían el castellano, entonces cuando los soldados las interrogaban para saber dónde estaban los supuestos guerrilleros de Jaramillo ellas no sabían ni qué les estaban preguntando por lo que se ensañaban más con ellas. Los soldados detuvieron tanto a la mujer de Saúl Flores como a su hija. Acusadas de pertenecer a la guerrilla de Jaramillo Ulloa, fueron sometidas a torturas, violaciones y otras vejaciones.

Otro de los casos fue el asesinato de dos mujeres indígenas que además estaban embarazadas: Isabel y Clemencia Lara. Según el testimonio del capitán indígena de Cumarito José María Romero ante una de las comisiones del gobierno,

[...] La patrulla encontró un grupo refugiado en el monte. Entonces, la patrulla dispararon al aire, a ver si corrían; entonces ellos se asustaron más y salió corriendo y dos señoras embarazadas que por embarazadas ellas no podían correr ligerito, entonces le dispararon; a una le pegaron aquí y la dejaron muerta y otra le pegaron por aquí en la pierna y cabeceó y alcanzó a pegarle en otra pierna [...] (Testimonio de capitán indígena Jose María Romero [septiembre de 1970] citado en Pérez, 1971, p. 73).

Fue difícil encontrar testimonios de mujeres ya que la mayor parte de los entrevistados por los denunciantes y los funcionarios del gobierno eran varones. Está únicamente el testimonio de una mujer cuyo nombre se desconoce y que se expresó en lengua sikuani con ayuda de un intérprete. Según su relato, los soldados llegaron a su caserío a las seis de la mañana y comenzaron a disparar al aire. Ella estaba con otra mujer y se asustó mucho cuando ésta cayó muerta. A ella, una de las balas la hirió en la pierna y huyó hacia uno de los montes donde no tuvo alimentos durante tres o cuatro días. Finalmente se encontró con otros indígenas que también se estaban refugiando en el monte, huyendo de los soldados. Cuando le preguntaron por qué había huido cuando llegaron los soldados, ella dijo que los hombres armados le daban mucho miedo y que además había escuchado que el ejército había matado a varios pastores evangélicos en otros caseríos.

En el relato de Pedro Durán sobre otro de los casos, el de Gilmo González²⁷⁵ también se pueden percibir la diferencia entre las tecnologías corporales ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Pedro me comentó que unos indígenas habían creado un campamento en la selva para esconderse del ejército y de un colono con el que tenían conflictos que se llamaba Camilo Campusano.

[...]Camilo Campusano se fue a mirar su maicera cuando ya vio que los indios se habían llevado unas mazorcas y entonces avisó al ejército y ya llegaron allá, vieron que los indios se habían robado la maicera y entonces los siguieron por rastro e iba ahí esa gentecita, les encontraron el campamento allá le cogieron varios al lado del caño Agua de Panela. Nosotros nombramos así ese caño, en sikuani se llama fararabia, los blancos le pusieron Agua de Panela porque el caño era de color de agua de panela [...] Y entonces cuando llegaron los del ejército como cuatro o cinco hombres estaban en el monte haciendo cacería para comer con la arepa del maíz que le habían robado a Camilo Campusano. Ahí entonces el ejército cogió a los hombres y a la mujercita. Gilmo Gonzales y José Manuel lograron volarse, los dos, aunque los tuvieron amarrados un rato con la mujercita. Los tenía el ejército por ahí en la sabana esposados en una matica, en un palo. Bueno y a un viejito que le decían Liwinai, no recuerdo su propio nombre, cuando ya cogieron al resto en el campamento el ejército mató al viejito ahí a un pariente que se llamaba Francisco y también a Elías y también cayó Liwinai y un muchacho como de ocho o diez años, el hijo de Elías, pero tampoco me acuerdo del nombre. El caso es que mataron a cuatro varones y dos mujeres. La mujer de Elías que se llama Inés, y una anciana que se llama Tiliana, dos mujeres. A una de ellas le cortaron los senos, y se murió de eso y a la otra le cortaron el cuello. Ahí cayeron muertos seis, a no mentiras siete. Y entonces en eso llegaron los mariscadores, los que estaban cazando, cuando ya estaban los militares, los parientes que llegaron estaban con puyas [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/2013).

Quisiera llamar la atención que tanto en el relato de las mujeres violentadas en el caso de Saúl Flores como en el de Gilmo González, los varones aparecen como víctimas principales y las mujeres como víctimas secundarias. En ambos relatos vemos una vez más un ejercicio de dominación sobre los cuerpos de las personas. En el caso de las mujeres, las tecnologías corporales son diferentes, por ejemplo, incorporan la violación o el aborto forzoso entre otros. En la narración de Pedro, vemos que las mujeres también son torturadas pero sus cuerpos son manipulados de una manera diferente, por ejemplo a una de ella le cortaron los senos. De esta forma vemos una vez más como a través de las micropolíticas corporales se construye un saber sobre el cuerpo y un discurso, sobre las zonas sensibles, las que transmiten más sufrimiento, las más efectivas para transmitir el terror. Si el varón indígena fue deshumanizado, comparado con un animal, la mujer indígena fue sometida a una doble discriminación por indígena y mujer. Por lo tanto, era considerada como “menos racional” no solo por no hablar el castellano sino por su género.

²⁷⁵ Según señalaba Alejandro Reyes Posada, que para entonces era el Coordinador de Asuntos Indígenas, en una carta dirigida al Coronel José Rodríguez, Comandante de la VII Brigada Militar el 10 de agosto de 1970, Gilmo González fue uno de los indígenas capturados en Planas. Durante el interrogatorio el indígena fue abofeteado, pateado, amarrado a un poste y finalmente quemado en los brazos, las piernas y el pecho. Además fue torturado en los tobillos con un arma corto punzante. Reyes Posada manifestó haber visto personalmente las cicatrices producidas por estas heridas (Reyes Posada, 1970 citado en Pérez, 1971, p. 33).

En resumen, los acontecimientos ocurridos en Planas, son un ejemplo más del proceso general de desplazamiento y de exterminio que sufrió el pueblo indígena sikuani. La represión a la que fue sometido el levantamiento y la militarización de la zona fue causa de que muchos indígenas que huyeran de la región hacia las selvas y otros a Puerto Gaitán, en busca de refugio, abandonando sus tierras transitoriamente. Esta situación que fue aprovechada por algunos latifundistas para ampliar sus territorios, porque en el Llano, la ley que estipulaba la posesión territorial de un máximo de 3.000 hectáreas por hacienda, era tan conocida como ignorada, existiendo haciendas que fácilmente sobrepasaba las 20.000 hectáreas (Enciso, 1982). Las fuerzas militares del Estado en asocio con colonos y terratenientes, institucionalizaron una serie de tecnologías corporales que incluían la tortura y el homicidio en el ámbito micro político como lo era la vida cotidiana en la región. Cuando un colono tenía un enfrentamiento con un indígena, el colono en asocio y con la ayuda de las fuerzas policiales y militares del Estado, empezó a ejercer violencia sobre los cuerpos de los indígenas a través de tecnologías corporales con el fin de dominar a estas poblaciones a través del terror. Estas tecnologías pueden diferenciarse con respecto a la víctima y no solo la afectan a ella sino que retumban en las comunidades como otra condición del terror. Así, la violencia ejercida sobre los cuerpos de los indígenas puede interpretarse, una vez más, como una expresión de la política punitiva del cuerpo (Foucault, 1999 [1975]).

La soberanía de los grupos dominantes, en este caso los colonos y terratenientes, puso a su servicio privado las fuerzas de seguridad del Estado como lo son el ejército y el DAS. La soberanía no solo fue ejercida sobre los territorios sino sobre las poblaciones que allí se encuentran (Foucault, 1999 [1975]; Blair, 2010). Como expliqué, en las márgenes tienden a aparecer grupos dominantes cuyas habilidades para representar el Estado o para hacer cumplir sus leyes son ellos mismos, porque, como sugerían Das y Poole (2004) tienen la capacidad de moverse con impunidad dentro y fuera de la ley. Los terratenientes y colonos representan así tanto formas personalizadas de poder privado como la supuesta autoridad neutral del Estado. Al actuar como representantes del Estado pueden moverse con facilidad entre las formas legales y extralegales de castigo y el disciplinamiento. Por lo tanto, retomando a Serje (2006), detrás de la noción de “ausencia del Estado” se vislumbra una línea coherente y continua de intervenciones ejecutadas por las élites locales como por Estados-nacionales, orientadas a “domar” estos territorios ásperos para construir la nación. A lo largo de la historia, estas “tierras de nadie” han sido mantenidas como verdaderas “zonas de tolerancia” donde todo es posible, donde la frontera entre lo legal y lo ilegal deja precisamente de existir. Durante este periodo violento, el cuerpo de los indígenas se convirtió una vez más en un espacio específico donde se vive y se transmite el poder, ya que las relaciones de poder penetran en los cuerpos (Foucault, 1999 [1975]; Blair, 2010).

Estas acciones de violencia, tortura y asesinato se legitimaron a través de un marco discursivo comun basado en una construcción cultural del cuerpo del indígena definida por su salvajización, su clasificación jurídica como “menor de edad” y su representación como irracional, marginal y miserable. A pesar de la presencia de un discurso en pro de la

humanización del indio, promovido principalmente por los activistas que denunciaron la masacre como también por los indígenas que cuestionaron el trato que se les dio, en las memorias de algunos de los sikuani que vivieron la masacre es posible percibir un sentimiento de culpabilidad implícita. Por ejemplo, el “somos víctimas, pero, lo merecemos por indios” o el “nos vinieron a matar porque antes algunos de nosotros nos metimos con ellos” o “los indios estamos destinados a perder, a pagar siempre”, son afirmaciones que muestran como en algunos casos el discurso y las memorias de los subalternos, el hecho de recordar la masacre como un proyecto de resistencia, está moldeado por las estructuras de dominación (Rosberry, 1994). Como expondré a continuación, este marco discursivo común también se hizo evidente en la prensa nacional y en las declaraciones de algunos funcionarios del estado, especialmente de los militares acusados.

Lo ocurrido en Planas fue una masacre porque se ejerció una violencia colectiva contra gente indefensa que apenas pudo huir u oponer resistencia (Sofsky, 1998 en Blair, 2010). Los colonos y el ejercito se valieron del espacio de excepción para que sus acciones de violencia excesiva disfrutaran de una libertad absoluta. Como sugiere Sánchez (2008), la masacre se alimenta de una retórica de la purificación y de la “limpieza” social que le sirve de legitimación frente a algunos sectores del entorno social. De ahí la expresión de algunos colonos de “limpiar la sabana de indios”. Por otra parte, y siguiendo los planteamientos de Sánchez (2008) sobre las masacres, lo que ocurrió en Planas tuvo una triple función: fue preventiva porque garantizó el control de las poblaciones, rutas y territorios; fue punitiva porque castigó ejemplarmente a quienes desafiaron el poder dominante o el estatus quo; fue simbólica porque rompió todas las barreras éticas y normativas. Sin embargo, como describiré a continuación, la denuncia de la masacre puso en la lupa a un pueblo que era invisible para gran parte de la sociedad colombiana.

El desenlace

Como manifesté anteriormente, la masacre de Planas fue denunciada por algunos religiosos afines a la Teología de la Liberación y por algunos intelectuales de izquierdas. Una de las acciones fue la carta antes citada al Procurador General de la Nación. El único periódico capitalino que acogió el texto de la denuncia fue el periódico El Siglo, haciéndolo coincidir con el cambio de gobierno, el 7 de agosto, día en que Carlos Lleras Restrepo, del partido liberal, le entregó el poder a Misael Pastrana Borrero, del partido conservador, como estaba pactado para el último periodo del Frente Nacional.

La reacción de las autoridades militares y gubernamentales fue de rechazo a los cargos en vez de solicitar una investigación que esclareciera los hechos y llevara a los torturadores y asesinos ante la justicia. Por ejemplo, el diario El Tiempo publicó el 9 de agosto de 1970 el siguiente titular: “Rechazan denuncias de sacerdotes del Meta al procurador”. En otro artículo publicado en el mismo diario el 10 de agosto de 1970, el entonces gobernador del departamento del Meta, Jaime Duque Estrada, calificó como “injustas” las acusaciones que los curas hicieron hacia los militares y el Comandante de la VII Brigada del Ejército, Coronel José Jaime Rodríguez, afirmó lo siguiente: “Nada de torturas, nada de persecución. Estas

atrocidades denunciadas son producto del invento del Padre González y de sus compañeros” (Pérez, 1971).

En la prensa nacional, más que informar sobre los hechos, se estigmatizó a los indígenas de guerrilleros comunistas enemigos de la nación, justificando las atrocidades cometidas por los militares. Un ejemplo claro de esto fue el artículo publicado por el diario El Tiempo, el 15 de agosto de 1970, bajo el titular “Un muerto en nuevo asalto de Jaramillo”, donde se describía con lujo de detalles un supuesto ataque de Jaramillo Ulloa que había dejado a algunos colonos muertos y otros heridos de gravedad. El artículo fue escrito con datos tergiversados. La manipulación de la noticia fue tan grosera que el comandante de la VII Brigada tuvo que desmentirla públicamente calificando la información como “[...] una imprudencia periodística [...]”, y aseguró que el supuesto día de los hechos él se encontraba en la zona y había hablado personalmente con uno de los colonos que supuestamente habían asesinado. Este mismo oficial del ejército declaró además que los indígenas eran los culpables de romper con la “paz octaviaria” que había en la región desde la pacificación de las guerrillas liberales (Colombia Nunca Más, 2000) y había redactado un comunicado que publicó el diario El Siglo el 13 de agosto de 1970, en el que defendía la labor de las tropas militares en la región de Planas (Pérez, 1971).

Frente a la evidente impunidad de los hechos, un grupo de ciudadanos que conocían la problemática de la región se adhirieron a la denuncia, pero también se presionó desde las instituciones del Estado, por lo que podemos hablar de la vigilancia por parte de instituciones del Estado central sobre las acciones de los grupos dominantes aliados con otras instituciones del Estado en las márgenes. Este es el caso del entonces Coordinador de Asuntos Indígenas, Alejandro Reyes Posada, quien en calidad de funcionario del Ministerio de Gobierno redactó una carta dirigida al Comandante de la VII Brigada del Ejército José Rodríguez, con copia al procurador distrital Hernando Saavedra Villamizar, el 10 de Agosto de 1970. En la carta, valoró como positiva la participación del ejército en operaciones cívico-militares como la repartición de medicinas, la asistencia sanitaria y el transporte de víveres para abastecer la región²⁷⁶. Empero, denunció el acoso peramente de los indígenas por algunos de los miembros de las fuerzas del Estado como también la tortura, maltrato, asesinato e irregularidades cometidas en la comisaría de policía donde fueron recluidos los indígenas detenidos. Asimismo el 25 de agosto de 1970 el Comité pro Defensa de los Indígenas de los Llanos Orientales, Acción Campesina Colombiana, el Comité pro defensa del Indio, miembro para Combatir el Racismo²⁷⁷, la Federación Agraria Nacional y la Acción Sindical de Cundinamarca redactaron una segunda denuncia sobre los crímenes cometidos contra la población indígena en la región.

²⁷⁶ Desde el Ministerio de Gobierno se había aprobado una partida presupuestal de para obras de infraestructura como la sede de la Comisión indigenista, tres escuelas para indígenas y una granja experimental.

²⁷⁷ De este comité hacían parte Orlando Fals Borda y Víctor Daniel Bonilla que como expuse eran intelectuales de izquierda al grupo de “La Rosca”, un colectivo de trabajo que propuso la investigación acción participativa.

La denuncia fue conocida por el recién posesionado Presidente de la República, Misael Pastrana Borrero, quien encargó la coordinación de una acción gubernamental al entonces Consejero presidencial, Ariel Arel y comprometió a sus ministros en un programa de asistencia social. Fue así como el 27 de agosto de 1970 viajó a la región de Planas la Primera Comisión Ministerial que realizó una asamblea departamental con el fin de analizar las operaciones militares. A dicha reunión asistieron algunos de los denunciantes y algunas víctimas a las cuales no se les permitiría hablar, pero que lograron hacer oír sus quejas gracias a la acción de uno de los denunciantes que tomó el micrófono por la fuerza para que hablaran los indígenas. Aun así, los denunciantes se sintieron burlados y presentaron un comunicado a la prensa nacional el 29 de agosto de 1970, en el que declararon que no les fue permitido intervenir en ninguna reunión; que la comisión dirigida por el ejército realizó visitas a caseríos donde no habían ocurrido detenciones, torturas y asesinatos evitando aquellos donde sí se habían cometido; además los miembros del ejército coaccionaron a algunos habitantes de los caseríos para que no dijeran la verdad. Por estas razones los indígenas de Planas pusieron en entredicho las conclusiones de la comisión (Pérez, 1971; Colombia Nunca Más, 2000).

La prensa nacional, por su parte, solo publicó las declaraciones del gobierno. Por ejemplo, el diario El Espectador publicó el 1° de septiembre de 1970 partes del informe del jefe de la comisión Ariel Armel en que se valoraba la labor realizada por el ejército nacional en la región. Asimismo, el Ministro de Defensa, al regresar de la primera comisión oficial expresó: "[...] allí no existe sino miseria [...]" y "[...] No existe persecución ni torturas de indígenas como tampoco se han cometido asesinatos [...]" como lo publicó el diario El Siglo el 30 de agosto, 1970²⁷⁸. Igualmente, la editorial del diario El Tiempo el 2 de septiembre de 1970 expresó lo siguiente: "[...] Todas las investigaciones conducen a una sola conclusión: el hambre. Lo demás son teorías y simples especulaciones [...]". Así, para la prensa como para los funcionarios que visitaron la región el problema era de hambre y miseria y por lo tanto, la solución era la "integración de los marginados indígenas a la civilización" (Pérez, 1971). Fue así como tuvo origen un programa conocido como la "Operación Solidaridad" que partió de un enfoque asistencial en el que se les repartieron alimentos, medicinas, ropa, y utensilios de trabajo a los indígenas. Para la planificación de esta operación fueron convocadas varias instituciones estatales como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), los ministerios de Gobierno, Defensa, Salud, y Agricultura, el Comandante del Ejército, el de la Fuerza Aérea, el Consejero Presidencial, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) y el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA). Desde mi punto de vista esto último es significativo porque las instituciones del Estado empezaron a hacer presencia militar y asistencial. Esto redefinió la región como margen del Estado ya que sus habitantes se

²⁷⁸ También informaron sobre el hecho otros diarios nacionales: "No hubo torturas ni asesinatos". El Espacio, septiembre 12 de 1970; "Una por una refuta el ejército las acusaciones", La República, septiembre 15 de 1970; "Denuncia penal por calumnia al padre Pérez", El Espectador, septiembre 12 de 1970; "Rechazos y acusaciones contra los sacerdotes". El Tiempo, septiembre 16 de 1970; "Acción cívico-militar se realizó en Planas". El Siglo, septiembre 21 de 1970.

empezaron a relacionar de una forma diferente con éste a través de sus instituciones. Es importante recalcar que las políticas que desde el Estado central se empezaron a implementar en relación con las poblaciones indígenas y con los colonos fueron de corte paternalista y asistencialista. También se hizo una mínima inversión en infraestructura como fue la construcción de un puente sobre el río Manacacías para conectar la región con el piedemonte llanero y la cordillera oriental²⁷⁹.

La respuesta gubernamental: entre el autoritarismo y el paternalismo

Recordemos que históricamente los grupos dominantes regionales, como los misioneros, habían desarrollado políticas de corte paternalista que forjaron relaciones de reciprocidad vertical entre los indígenas en el que las mercancías y los bienes manufacturados cumplían una función primordial. Cuando los programas asistenciales financiados por el Estado llegaron a la región, se reprodujo esa misma relación. En un principio, los indígenas empezaron a percibir al Estado²⁸⁰ no solo como una fuerza represiva, sino como ese agente del que podían obtener bienes manufacturados, mercancías, recursos. Así, la percepción de los indígenas hacia estas instituciones estatales era de proveedora de bienes. Por su parte, el Estado, por su sesgo etnocéntrico, subestimó a los indígenas como beneficiarios, lo que reduce la iniciativa y responsabilidad de éstos, aumentando además su dependencia. De tal forma, las instituciones estatales como el INCORA, por ejemplo, adoptaron actitudes autoritarias. Este fue el caso de Abalibá, como denunció el capitán indígena Rafael Macabare (1970) en el momento de la delimitación de los territorios para la adjudicación de las reservas indígenas. Según él, los funcionarios del INCORA ubicaron la sede de la comunidad a la orilla de la carretera sin consultar con las necesidades de los nativos que preferían estar cerca de fuentes de agua como caños y morichales y de las zonas de bosque de galería o montes para la siembra de sus conucos (Pérez, 1971). Las políticas públicas de corte paternalista se afincaron en la región y empezaron a conformar redes clientelares. Las élites regionales se volvieron gobierno y administraron las instituciones estatales en pro de sus intereses privados²⁸¹. Las comunidades indígenas no pudieron mantenerse al margen y poco a poco empezaron a vincularse a esas redes.

La política asistencialista que el gobierno ejecutó a partir de la primera comisión recibió duras críticas. Los activistas que denunciaron los hechos pidieron menos asistencia y menos impunidad frente a los hechos violentos. Así lo señaló en un reportaje el periodista Juan Gossain publicado en *El Espectador* el 8 de septiembre de 1970. De esta forma, las denuncias persistieron y el gobierno organizó una segunda comisión para el mes de septiembre de

²⁷⁹ Sin embargo, la cosa quedó ahí, por ejemplo durante mi primer trabajo de campo en el año 2004 en las comunidades no había carreteras asfaltadas, ni servicio de agua potable o alcantarillado, o electricidad, no había centro de salud, y las instalaciones para impartir la educación eran una menos que adecuadas.

²⁸⁰ Recordemos que para algunos sikuani no hay diferenciación conceptual entre Estado y Gobierno

²⁸¹ Varias autoridades gubernamentales eran reconocidos terratenientes de la región. Por ejemplo, Jaime Duque Estrada era Gobernador del Departamento; el Coronel Armando Latorre, Comandante de la FAC en Apiay; Guillermo León Linares, Alcalde de Villavicencio, entre otros.

1970. En este caso se invitó al Padre Gustavo Pérez²⁸² para que acompañara a los miembros del ejecutivo y a los militares en su visita. En los lugares visitados, se recogieron numerosos testimonios sobre persecución y torturas, y en los cuales se inculpaba al Ejército, al DAS Rural y a los terratenientes.

La puesta en escena por parte de los representantes del gobierno es interesante porque incluyeron un discurso que antes no estaba presente en la región en el que se anunció una relativa ciudadanización del indígena en la que el gobierno buscaba posicionarse como benefactor de esta población al considerarla parte del pueblo colombiano, es decir, parte del Estado-nación, legitimando así sus políticas paternalistas. Por ejemplo, durante la segunda comisión el Ministro de Defensa declaró lo siguiente:

[...] quiero presentarles un saludo colombiano, un saludo de hermanos. Venimos como representantes del gobierno a cumplir con nuestras obligaciones y a decirles que **las autoridades del Gobierno de la República están para para defenderlos a ustedes**²⁸³ en su vida, en su honra, y en sus bienes [...] Aquí está el Dr. Ariel Armel que es delegado del señor Presidente de la República, dentro **de un programa que se va a realizar en esta región para ayuda de todos ustedes**. Ayudas que van a recibir de inmediato, en muy breve tiempo, como una ayuda inmediata, pero vienen una serie de obras que se van a empezar y que toman tiempo, unas toman días, otras toman meses, otras toman años. Pero **el Gobierno tiene la firme decisión de ayudarlos, para tratarlos como colombianos y como hermanos nuestros, sin diferencia de ninguna especie entre los hombres que son indígenas y los hombres que se llaman colonos, aquí en esta región [...]** El señor presidente de la República está interesado en que ustedes sepan que es un presidente colombiano, para ustedes, y hermano de ustedes, que quiere ayudarlos en todo lo que pueda, para que haya paz y tranquilidad y los hombres de buena voluntad puedan vivir reunidos, los blancos con los indígenas, sin prevención, que vean en la autoridad el signo de la ley y del derecho de ustedes [...] (Pérez, 1971, pp. 67-69).

Esta nueva forma de interacción promovida por parte del Estado colombiano también tuvo efectos importantes en la manera como los sikuani empezaron a percibir el Estado y el gobierno central, lo cual generó un nuevo tipo de relacionamiento. Como describo a continuación, algunos sectores dentro de la sociedad sikuani empiezan a adquirir una conciencia ciudadana. Al percibirse a sí mismos como sujetos de derecho, validan su capacidad de interlocución con el Estado Central por lo que se inicia un dialogo con pocos precedentes.

²⁸² El sacerdote pidió como condición que participaran de la visita Gonzalo Castillo del Comité pro defensa del Indio y el Padre Ignacio Gonzales del Comité de defensa de Indígenas de los Llanos Orientales como también del entonces Coordinador de Asuntos Indígenas, Alejandro Reyes Posada. Las condiciones fueron aceptadas solo para el caso de los miembros de los comités pero el Coordinador de Asuntos Indígenas no fue convocado.

²⁸³ La negrita en la cita es mía

El Estado y el gobierno central visto por los sikuani: la emergencia de una nueva forma de representación

Al finalizar la segunda Comisión, los denunciantes redactaron otra declaración el 16 de septiembre de 1970 para esclarecer las versiones contradictorias sobre los hechos²⁸⁴. Con posterioridad a la visita de esta comisión, los capitanes indígenas de la región enviaron en una carta dirigida al Presidente Misael Pastrana Rodríguez Borrero, fechada el 21 de septiembre de 1970, en la cual solicitaron soluciones a los problemas y denunciaron la persecución de parte de algunos colonos. Exigieron, a su vez, que el Ejército fuera retirado de la zona (Pérez, 1971; Colombia Nunca Más, 2000). Los indígenas iniciaron entonces un dialogo con el gobierno del que no había precedentes. En la carta señalaron lo siguiente:

[...] Pedimos que se nos arretire (sic) los colonos que están en contra de nosotros y la tropa [...] los colonos que nos persiguen a nosotros son aquellos que nos persiguen, Dagoberto Alvarado y Noé Arciniega y Mono Vega y Julio Vega y Pablo Duque. Ellos son los que persiguen, ellos son los causantes de la región, de Planas no nos dejan trabajar tranquilo. Nosotros estamos aquí en nuestro propio tierra. No emos benidos (sic) de otra parte. Somos nativos de esta región por esos no podemos salir paninguna parte. En cambio los colonos son llegao de otro partamento, en tonce por eso ellos pueden desocupar esta región. Ello no se corresponde de este región, nosotros guahibo tenemos mayor derecho porque nuestro abuelo nos an dejao esa tierra [...] (Carta de Capitanes Guahibo, 1970; citada en (Pérez, 1971, p. 1979).

Los sikuani empezaron a reconocer la existencia de un Estado central con el poder de solucionar los problemas de una población, pero al mismo tiempo adquirieron una conciencia ciudadana al considerar que el Estado debía velar por ellos.

Los sikuani en la década del setenta y aun en la actualidad²⁸⁵ tienden a identificar el Estado y el gobierno como sinónimos. Inclusive, en algunos casos, los indígenas identificaron al gobierno con un único sujeto por lo que se referían a él como “el Señor Gobierno” (Sosa, 2000 [1985]). Si en los años cincuenta los indígenas llaneros identificaban el Estado y el gobierno con el ejército que llegó a la región para enfrentarse con las guerrillas liberales, en los años setenta la visión no va a ser muy diferente. Empero, como para entonces había incrementado la presencia de instituciones estatales, no solo el INCORA, sino también alcaldías, inspecciones de policía, jueces, entre otros; el Estado o el gobierno empezó a cobijar a más actores. Estas instituciones y agentes gubernamentales se consolidaron como estructuras que servían para el ejercicio y mantenimiento del poder de los grupos dominantes. A pesar de la presencia de nuevas instituciones del Estado, la Orinoquía se

²⁸⁴ Véase: Pérez (1971, pp. 104- 107).

²⁸⁵ En este aspecto me estoy refiriendo sobre todo a los comuneros. Por lo general, los líderes indígenas, y algunos intelectuales sikuani si separan gobierno y Estado ya que algunos tienen formación en derecho o se han capacitado, sobretodo, aquellos que han trabajado en las instituciones. Aunque profundizaré sobre esto en la última parte de la tesis, es importante señalar que en el discurso cotidiano los sikuani suelen equiparar las categorías de Estado, gobierno, “los blancos”, “los otros”. Y lo perciben como algo que está lejos, en la capital del país, “allá los del gobierno”, no obstante a pesar de la distancia reconocen su capacidad de decisión y entienden que lo que el Estado o gobierno decidan, tiene efectos sobre sus vidas.

mantuvo como margen del Estado y, por lo tanto, se consideraba que sus habitantes, en este caso los sikuani y demás pueblos indígenas e inclusive algunos colonos, no estaban lo suficientemente socializados en las leyes del Estado por lo que una vez más se pusieron en práctica diversos dispositivos biopolíticos y disciplinarios para manejar y pacificar a estas poblaciones.

Para los sikuani, el gobierno era un centro de poder que apoyaba a los colonizadores. Consideraban además que eran intrusos que marginaban a los indígenas de la administración. Los indígenas pensaban que cuando los miembros del gobierno llegaban a la región, se concentraban en aquellas poblaciones o caseríos que eran ocupados únicamente por mestizos y que las actitudes que tenían frente a los indígenas reflejaban un prejuicio racial (Reyes Posada, 1974). Como sugerí antes, con la ejecución de la masacre de Planas, la asociación del Estado o gobierno con las fuerzas militares, la represión, y la violencia se agudizó. Nos encontramos, entonces, con esta doble noción de los indígenas hacia el Estado. Por una parte, hay una intención de los indígenas por reconocer al Estado o gobierno como ese centro de poder que puede garantizar unos derechos. El caso más emblemático fue la solicitud de constitución de las reservas indígenas. Por otra, otra el Estado o gobierno aparece como un ente represor aliado con los colonos.

Definitivamente habría que profundizar sobre cómo han cambiado las nociones que los sikuani tienen sobre el Estado. Lo que me interesa subrayar acá es que la relación con el Estado central cambió porque en el escenario de disputa política aparecieron otros actores que no solo funcionaban como el estado de facto sino que se consolidó mayor presencia institucional. Los sikuani también comenzaron a mantener un dialogo con estas instituciones, en especial con el Instituto Colombiano de Reforma Agraria.

¿Qué pasó después de la masacre de Planas? La redefinición del escenario de disputa política

En el mes de octubre de 1970 el caso de la masacre de Planas fue llevado al Senado de la República por el senador Hernando Garavito Muñoz, vocero del departamento del Meta, quien asumió la defensa de los indígenas en el debate que se inició el primero de octubre de 1970 y se prolongó por varios días²⁸⁶. Sin embargo, la voz de los sikuani no fue escuchada pues a pesar de que allí se encontraban varios de ellos, no se les permitió hablar y, por el contrario, fueron sometidos a un intenso interrogatorio por una comisión de cinco senadores nombrada por la presidencia de la corporación para que se pusieran en contacto con ellos. Además, el senador Alberto Galindo se autoproclamó como vocero de los indígenas y representante de los entonces Territorios Nacionales. Los miembros del pueblo sikuani que acudieron al Senado, fueron obligados a escuchar el monólogo sobre tierras y

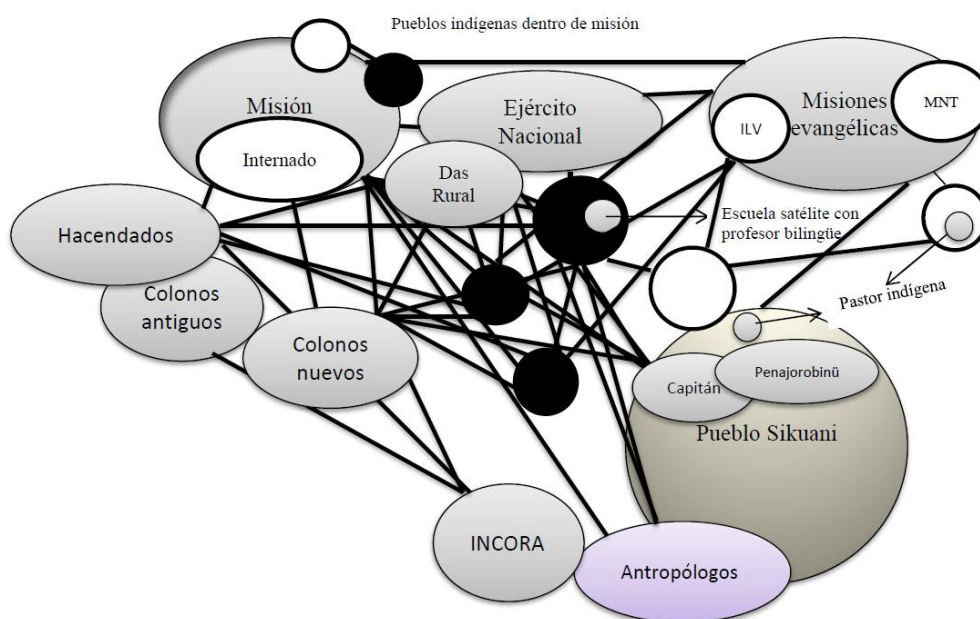
²⁸⁶ A este debate fueron citados los ministros de Defensa y Gobierno al igual que el Procurador General de la Nación.

colonización que duró aproximadamente una hora, pronunciado por el senador Hernando Durán Dussán, quien sin ser parte de la comisión, se presentó allí (Pérez, 1971; Colombia Nunca Más, 2000).

Esta comisión fue criticada por los sikuani quienes redactaron una carta en la que se quejaron del interrogatorio al que habían sido sometidos. Muchas de las preguntas que les hicieron fueron en un lenguaje que ellos desconocían por completo y además observaron que el “vocero de los indígenas” a quienes ellos ni siquiera habían elegido, ignoraba por completo la cultura e idiosincrasia del pueblo sikuani. El Procurador General de la Nación, en la sesión del Senado del día 13 de octubre de 1970 dio lectura a una lista de los procesos judiciales que se adelantaron por crímenes cometidos en la región de Planas, pero los procesos de investigación no prosperaron en cuanto al señalamiento de los responsables y su castigo.

Después de la masacre de Planas nos vamos a encontrar con un nuevo escenario de disputa política en la región. A pesar de que las matanzas solo se dieron en la zona de Planas, el resto de caseríos indígenas como fue el caso de las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó, hoy resguardo Wacoyo, también se vieron afectados.

Escenario V



Como muestra el diagrama, los misioneros católicos y protestantes continuaron teniendo presencia en la región pero los terratenientes y colonos empezaron a tener un papel dominante como soberanos en este territorio. Esto se dio por el interés de estos últimos en las tierras habitadas por los indígenas, lo que implicaba su administración como poblaciones. También empezaron a hacer presencia en la región algunas instituciones del Estado que ya

habían hecho una aparición esporádica como ocurrió en el caso del ejército y el DAS rural. Estos se mantuvieron en la zona intentando mejorar la imagen de las fuerzas armadas del Estado a través de la ejecución de políticas públicas paternalistas y el desarrollo de actividades cívico-militares como la repartición de alimentos, medicinas y otros artículos. Otras instituciones del Estado como el INCORA y el ICBF empezaron a acompañar y a ejecutar estas mismas políticas de corte asistencialista por lo que se empodera la figura de un líder indígena mediador entre las instituciones del Estado y las comunidades sin romper con las dependencia que estas tenían. A pesar de que antes de los acontecimientos violentos algunas reservas indígenas ya habían sido adjudicadas, con la masacre de Planas esta política se aceleró. La adjudicación de reservas trajo consigo la construcción de censos de población indígena antes inexistentes y la cedulaación o registro de muchos de ellos. Por lo tanto, Estado central empezó a reclamar y a ejercer su poder a través de sus registros administrativos, institutos y dependencias para elaborar mapas e imponer instituciones uniformes y centralizadas sobre las regiones periféricas (Rosberry, 1994).

La masacre de Planas es un hecho que marcó la historia del pueblo sikuani y que, de muchas formas, cambió el curso de su historia no solo por lo que allí ocurrió sino por las consecuencias que trajo la masacre misma. El pueblo sikuani fue definido por el Estado como objeto de intervención y por este motivo las instituciones del Estado central empezaron a hacer presencia en la zona. Esto generó nuevas dinámicas así como transformaciones en la manera en que los sikuani empezaron a representar a y a relacionarse con el Estado colombiano.

Parte de la denuncia de la Masacre de Planas se hizo en el espacio universitario en la ciudad de Bogotá, especialmente en la Universidad Nacional de Colombia. Los denunciantes de la Masacre de Planas entre los que estaban el Padre González, el sociólogo Gonzalo Castillo y Víctor Daniel Bonilla plantearon el debate de lo que ocurría en el Llano en diferentes universidades. También se proyectó el documental de Marta Rodríguez y Jorge Silva “Planas: Testimonio de un etnocidio” que inspiró a algunos estudiantes de antropología y otras disciplinas a aproximarse a la problemática indígena en el Llano. Por lo tanto, raíz de este acontecimiento y su denuncia, muchos antropólogos y activistas se desplazaron a la región para vincularse a la lucha del pueblo sikuani por su supervivencia.

Para algunos, este análisis debía hacerse a través del estudio de la relación entre el Estado y las comunidades indígenas que habitaban los Llanos orientales. Así lo manifestó Alberto Pinzón Sánchez en la introducción de su informe de campo en 1971:

[...]Después de los acontecimientos de la mitad del año 70 en Planas²⁸⁷, las resultantes de la acción genocida de los cuerpos represivos del estado colombiano, en contra del pueblo guahibo, dejaron al descubrimiento una vez más no solo las contradicciones que impulsaban su mano etnocida, sino también a pesar del valeroso estudio-denuncia del presbítero Pérez

²⁸⁷ Se refiere a la Masacre de Planas. Un episodio en que el ejército y terratenientes se alían para reprimir al pueblo sikuani y el que analizo detenidamente en el siguiente capítulo.

Ramírez²⁸⁸ era necesario no únicamente denunciar o formular el carácter represivo y de clase que movía al exterminio. Si no pretender adentrarse en la esencia del fenómeno para sistematizar las contradicciones que el pueblo guahibo tenía o tiene con el estado y en su totalidad nacional para hacerse merecedor a tan ejemplar castigo [...] (Pinzón Sánchez, 1971, p. 1).

Como lo expresa Pinzón Sánchez (1971), la masacre de Planas se convirtió en un referente clave en la aproximación ética, política y académica de las y los investigadores de los pueblos indígenas de los Llanos Orientales. Su preocupación por el papel etnocidas del Estado impulsó nuevas aproximaciones teóricas y metodológicas a dicha realidad. La consolidación de estos grupos de activistas nacionales y extranjeros fue trascendental en los diálogos que estos pueblos comenzaron a entablar con el gobierno de la época y, por lo tanto, se convirtieron en actores fundamentales en la región. Esto le dio visibilidad al pueblo sikuani en escenarios donde participaban otros pueblos indígenas del país como lo fue la Semana de Solidaridad con Las Luchas indígenas celebrada en la ciudad de Manizales en el mes de mayo de 1976. A su vez, los activistas, estudiantes y profesionales jugaron un papel fundamental en la formación de las organizaciones indígenas del Llano. De la mano de muchos de estos activistas, especialmente de los sacerdotes afines a la teología de la liberación, llegaron recursos y proyectos de desarrollo a través de instituciones como Caritas.

En este sentido, la renovación del proceso hegemónico a nivel regional produjo a su vez modificaciones a nivel de la hegemonía comunal sikuani. El nuevo contexto y las nuevas condiciones definidas y pautadas por las exigencias de un nuevo relacionamiento, promovió la emergencia de nuevos liderazgos en el interior de las comunidades y la institucionalización de un nuevo sistema de gobierno indígena que produjo nuevas jerarquías y, por lo tanto, un nuevo marco discursivo común como resultado del proceso de hegemonía comunal. Sobre estos asuntos profundizaré en el siguiente capítulo.

²⁸⁸ Se refiere al texto de Gustavo Pérez Ramírez, Planas: las contradicciones del capitalismo publicado en 1971 y citado antes en el subtítulo: La Masacre de Planas.

CAPÍTULO 8

Etnografías y memorias sikuani sobre la hegemonía comunal: transformación de las jerarquías e institucionalización de las capitanías

Como señalé en la introducción de esta tesis, cuando realicé mi primer trabajo de investigación con el pueblo sikuani del resguardo Wacoyo en 2004, tenía especial interés en averiguar el origen de las capitanías como organización política. En ese primer trabajo concluí lo siguiente:

[...] A causa de la necesidad de articulación con la sociedad nacional los grupos Sikuani de los Llanos Orientales asumieron la figura del capitán como interlocutor ante la sociedad nacional que en sus inicios mantenía las estructuras de poder tradicionales basadas en el parentesco y en su forma de organización social. Sin embargo, éste interlocutor concentró su poder cada vez más, por las favorecedoras condiciones en las que se dieron las relaciones con el Estado que terminaron institucionalizando el poder de los interlocutores. Estos se convirtieron en una pieza importante de la política porque serían los promotores del movimiento indígena en los Llanos Orientales. El movimiento indígena y sus líderes apoyaban la lucha basándose en la recuperación del territorio ancestral indígena que había sido arrebatado por los “blancos”. Conformaron la Organización Indígena de los Llanos Orientales Unuma, que clamaba por la “unión del trabajo por la defensa de la vida” y desde entonces se empezó a gestionar ante el Estado la devolución del territorio, legalizado en un principio como reserva indígena y más adelante como resguardo [...] (Calle Alzate, 2005, p. 61).

Como primera inferencia no estaba tan mal encaminada, sin embargo, hacían falta algunas piezas del rompecabezas. De alguna forma percibía el origen de estas instituciones políticas en las comunidades sikuani como una elección racional que los pueblos habían puesto en marcha a partir de una oportunidad política que se abría desde la lucha por el territorio. Ocho años después, mi interpretación ha cambiado.

Para empezar, los referentes teóricos de los que parto son diferentes, y es que ahora considero que las capitanías fueron producto de la participación de los sikuani en un proceso hegemónico regional, por lo que no fue una simple decisión política sino el resultado de su participación en esa arena anidada en donde el poder es disputado, legitimado y redefinido entre grupos dominantes y dominados. Por otra parte, metodológicamente introduje nuevas herramientas para incluir las diferentes versiones que hay sobre el origen y consolidación de las capitanías y las tensiones que sobre esto existen²⁸⁹.

Si para la década del cincuenta la hegemonía comunal sikuani se definía a partir de una serie de disputas, diferencias y conflictos basados en jerarquías internas de género, etnicidad y generación que sustentaban la posición dominante del *pematakanukaenü*²⁹⁰, para las

²⁸⁹ Durante ese primer trabajo de campo en 2004, la mayor parte de las entrevistas fueron realizadas entre los miembros del gobierno indígena.

²⁹⁰ Como expliqué en la Segunda parte de la tesis el *pematakanukaenü* era el hombre más viejo del caserío. Era reconocido por los otros por la capacidad que tenía de convocar a la comunidad para realizar las diferentes

décadas del setenta y ochenta, las relaciones sociales y políticas comunales del pueblo sikuani, es decir, su hegemonía comunal, seguían siendo complejas. Además, en el escenario de disputa política del que participaban, la influencia de nuevos actores y la presencia de nuevas tecnologías de disciplinamiento, en últimas, su participación del proceso hegemónico regional, introdujo discontinuidades que dieron paso a nuevas construcciones culturales a nivel comunal.

Recordemos que a nivel de la hegemonía comunal sikuani las relaciones de poder estaban reguladas por el parentesco, y que quienes ejercían el control social eran todos los miembros de la sociedad aunque en ocasiones esta voluntad comunal era canalizada por el *pematakanukaenü*. Sin embargo, dada la concepción dual que tienen los sikuani, estas jerarquías también estaban reguladas y disputadas en el campo de lo sobrenatural, del «mundo otro», por lo que el *penajorobinü* o médico tradicional como mediador entre ambos mundos entra a cumplir una función primordial. También he mostrado como a través del tiempo, los contactos que el pueblo sikuani empezó a tener con los colonos, las misiones, los hacendados, los grupos guerrilleros, entre otros, transformaron también los escenarios de disputa política y las características de sus agentes.

Así como han cambiado los grupos dominantes, también lo han hecho los pueblos indígenas y sus agentes. En las descripciones que tenemos de los sikuani a partir de la década del 70 y en los propios relatos que hacen los indígenas sobre su propia historia, esta década representó un momento de ruptura. En un contexto de intensa lucha por el territorio y de una violencia sistemática hacia los pueblos indígenas se consolidó la figura del capitán y la del *pematakanukaenü*. El patriarca fundador empezó a pasar a un segundo plano y aparentemente también la del *penajorobinü*.

Los investigadores que hicieron trabajo de campo entre los sikuani durante la década del setenta (Pinzón Sánchez, 1971;1975; Enciso, 1982; Vargas Escobar, 2005) aportan descripciones y datos etnográficos que ayudan a reconstruir la hegemonía comunal en las comunidades sikuani asentadas en el actual municipio de Puerto Gaitán.

En cuanto a las jerarquías internas, los autores observaban la existencia de una familia extensa donde la unidad básica de parentesco era la familia nuclear compuesta por padre, madre e hijos. El patriarcado se mantenía ya que la autoridad era ejercida por el padre. Enciso (1982) hace énfasis en que la mujer ocupaba una posición inferior con respecto a los hombres. Aun así, el divorcio seguía existiendo, la mujer podía abandonar al hombre si así lo deseaba pero también había separaciones de común acuerdo cuando la pareja no se entendía. En estos casos, la mujer se llevaba a los hijos y los mantenía. En caso de que

actividades como el *unuma* o trabajo comunitario, para la reparación de tierra para cultivo, la pesca con barbasco, la marisca y la construcción de casas. La relación del *pematakanukaenü* con los demás miembros de la comunidad, que generalmente eran sus familiares, se basaba en el respeto hacia éste no sólo por ser el mayor sino por la sabiduría que lo distinguía.

volviera a casarse, el nuevo padre velaba por los niños de su nueva pareja (Vargas Escobar, 2005). Por otra parte, los investigadores observaron también la existencia de lazos de parentesco de ficción, como el compadrazgo establecido a través de ahijados, relación de parentesco propia de las familias no indígenas, llevada a ellos por la influencia de misiones y colonos.

Enciso (1982) habla además de la tendencia de los sikuani hacia la exogamia. Señala que para entonces algunas mujeres conformaban matrimonios con indígenas de otras culturas, como por ejemplo, piapocos y salivas, una relación permitida hasta relativamente hace pocos años (1943), como lo anotaba Reichel-Dolmatoff. Las mujeres también solían conformar matrimonios con colonos establecidos en el Llano. Según la autora, los hijos de estos matrimonios renegaban por lo general de su origen sikuani al encontrarse en un conflicto ocasionado por el rechazo de que eran víctimas tanto en su poblado, por ser hijos de blanco, como fuera de él, por ser hijos de indígenas (Enciso, 1982).

Por lo tanto, nos encontramos con un escenario en el que se hace evidente la fluctuación de la identidad colectiva del grupo. En la hegemonía comunal sikuani como parte de ese proceso histórico, o de esa hegemonía como procesos regional, se incluyen discontinuidades, como por ejemplo, la tendencia de los sikuani hacia la exogamia, la monogamia, la descendencia patrilineal, y hacia la neolocalidad, que son construcciones culturales producto de su participación en ese espacio de controversia y confrontación. A la vez, también persisten fuertes tendencias hacia su propio sistema de parentesco que se empezó a reforzar en el marco de la emergencia de las luchas indígenas²⁹¹.

Otro de los aspectos que dan cuenta de las fluctuaciones en la hegemonía comunal son las migraciones. Según los datos aportados por Enciso, estas eran efectuadas principalmente por las mujeres del poblado. En algunos casos las mujeres migraban de una reserva indígena a otra para contraer matrimonio aunque también lo hacían hacia los caseríos mestizos cuando se emparejaban con un hombre no indígena. Las mujeres que se iban, lo hacían en busca de una mejor situación económica pero solo lograban desmejorar su posición social, pues por lo general se empleaban en el servicio doméstico. Esto, además, las llevaba a crear sentimientos contradictorios con respecto a su cultura al sentir el influjo de ideas etnocéntricas, discriminatorias y racistas de los “blancos” hacia la cultura indígena.

La migración de las mujeres desestabilizó una de las construcciones culturales que cohesionaban las relaciones políticas sikuani y es la la relación suegro/yerno, que como describí en el capítulo VII, está asociada al valor económico que tenía la mujer en la sociedad sikuani. Si para los sikuani el “valor” de la novia representaba el prestigio de la mujer, la estabilidad del matrimonio y un factor de colaboración laboral entre miembros de la

²⁹¹ Más adelante describiré que con el surgimiento de la organización indígena Unuma, una de las políticas para mantener la cultura era prohibir los matrimonios interétnicos y las relaciones de compadrazgo con no-indígenas.

comunidad, con la migración de las mujeres, se rompió una cohesión que dio paso a nuevas relaciones políticas y, por lo tanto, a nuevas construcciones culturales.

Los hombres mayores, al carecer de potenciales “yernos” que trabajasen para ellos, comenzaron a entablar nuevas relaciones económicas, como el pago en especie, generalmente con mercancías que obtenían de los mestizos. Así, las relaciones entre los varones en la comunidad se empezaron a asemejar a las relaciones que los sikuani mantenían con algunos colonos, en la que la reciprocidad era asimétrica.

A pesar de esto, para entonces, la familia nuclear continuaba siendo la célula de la producción básica. Cada miembro trabajaba cooperando y ayudándose mutuamente con los otros miembros para lograr la satisfacción de las necesidades primordiales, y lo relacionado con la producción económica para subsistir (Morey, 1970). Además el *unuma* o trabajo comunitario seguía siendo un aspecto vital para la resolución de conflictos y la cohesión de la comunidad. Por ejemplo, Pinzón (1975) describió que la escuela del caserío fue construida por los varones adultos de todo el poblado mediante el trabajo colectivo de tres semanas, contadas a partir de la cortada de los troncos u horcones. Vargas (2005) también hizo énfasis en que el *unuma* se seguía practicando aunque observó que ya no se efectuaba con mucha frecuencia debido a un creciente individualismo entre los miembros de la comunidad.

Por otra parte, la escasez de tierras también influyó en las dinámicas internas de las comunidades y, por lo tanto, en la hegemonía comunal. Pinzón (1975) señala, al igual que los funcionarios del INCORA, que las tierras habitadas por los indígenas eran las menos aptas para la agricultura debido a que vivían en las partes altas, pobres en capa vegetal. Sin embargo, muchos indígenas bajaban a las orillas del río Meta a sembrar. Vargas (2005) muestra que los indígenas de Corocito sembraban arroz, secano y maíz para la venta. Señala que para la cosecha de maíz y arroz los sikuani tenían dividido el año en dos partes: “travesía” y “año grande”. La travesía abarcaba desde agosto hasta diciembre y se caracterizaba por la preparación de la tierra para su cultivo. Los indígenas sembraban principalmente maíz, ya que era mucho más rentable que el arroz, que por lo general no era de buena calidad y además, era bastante difícil de vender, puesto que un poco más al norte había una zona arrocería en Puerto López. La preparación del terreno comenzaba a finales de agosto, cuando el río empezaba a bajar de nivel y disminuía la lluvia (Vargas Escobar, 2005). Además, Vargas señala que respecto a la tenencia de la tierra, no existía la propiedad privada, pero el individuo podía disponer de las mejoras y de los productos que obtuviera. El tamaño del terreno poseído variaba mucho, aunque generalmente era de entre tres a cinco hectáreas. La posesión se medía basándose en lo que cada hombre estaba en capacidad de explotar. Según Vargas, a veces se presentaban enfrentamientos entre los mismos indios por algún pedazo de tierra, que se solucionaban de común acuerdo (Vargas Escobar, 2005). Vargas coincide con Pinzón en que el cultivo principal era el de la yuca amarga y que aun el conuco era muy importante. En la época de verano en las fincas cercanas abrían fuentes de trabajo que permitían la vinculación de los indígenas en esta época de aparente ocio. El

autor señala una cosa interesante y es que los claros que forman los conucos en el monte, eran muy apetecidos por los colonos y blancos de la zona quienes los compraban para adicionarles a sus propiedades. Señalan además que pagaban muy poco a los indígenas por la compra de sus rozas. Asimismo, la caza y la pesca habían disminuido considerablemente y que la agricultura era básicamente de subsistencia. Solo obtenían esporádicamente productos como panela, sal o café que intercambiaban con los colonos por casabe y mañoco (Enciso, 1982).

Los sikuani de Sarrurubá atravesaban periodos de escases de alimentos, lo que influía en su salud produciendo anemia, fiebres, propiciando la aparición de enfermedades de tipo tropical como el paludismo principalmente, y enfermedades del aparato digestivo, de las cuales los más afectados eran los niños que padecían por lo general de parasitismo y enfermedades gástricas. Esto muestra claramente que los mecanismos de reciprocidad comunitaria y la economía nativa habían cambiado hacia nuevas formas de redistribución de la riqueza. Esto influyó en la hegemonía comunal al trastocar las leyes sobre las que la comunidad se cohesionaba y que legitimaban las jerarquías de género y generación.

Así que el poblado guahibo estaba compuesto por familias nucleares relacionados con el jefe a quien para esta época se le empezó a conocer como capitán. Los habitantes del poblado estaban relacionados con ese capitán en grados variables de consanguinidad y afinidad. Ser miembro del caserío seguía dependiendo de los lazos de parentesco que se lograsen establecer con el capitán, bien fueran de consanguinidad o de afinidad. Sin embargo, como veremos, el capitán tenía unas características diferentes a las del *pematakanukaenü* porque el nuevo escenario político precisaba de una figura diferente.

Como expliqué anteriormente, con la evangelización por parte de las misiones protestantes, algunos *pematakanukaenü* adoptaron la función de pastor evangélico. En el caso de la región de Planas, muchos de estos pastores fueron asesinados durante la masacre, como también algunos capitanes. En el caso específico de Wacoyo, la situación fue un poco diferente.

Después de mi último trabajo de campo identifiqué tres discursos con respecto al origen del capitán como jefe y de las capitanías como instituciones de gobierno indígena. Una versión sugiere que las capitanías son un producto de la llegada de los funcionarios del INCORA, otro sugiere que fueron los colonos los que comenzaron a nombrar capitanes y, finalmente, un último discurso indica que esta fue una elección racional y política de los líderes sikuani para luchar por su territorio. La variación de estas versiones y los diferentes matices que tienen depende del interlocutor que las enuncia y si éste pertenece o no a la élite política indígena o no. Lo mismo ocurre con el género porque cuando le pregunté a algunas mujeres sobre el origen de los capitanes lo veían como un proceso externo en el que ellas no habían participado. Declaraciones como “[...] eso lo decidieron ellos allá entre los líderes [...]” o “[...]”

yo no sé de política, pregúntele mejor a mi papá [...]” y otra serie de declaraciones sobre las que profundizaré más adelante²⁹², hacía alusión al respecto.

Capitanes y colonos

Para Marcelino Sosa, los colonos blancos, para distinguir quién era jefe, comenzaron a denominar a los que dirigían la comunidad con el nombre de capitanes. Pero no solo se limitaron a eso sino que además comenzaron a darles un trato diferente. En palabras de Sosa, “[...] comenzaron a darles más preferencia que a los demás indígenas [...]” (Sosa, 1987, p. 14). Algo similar expresa un artículo publicado en el periódico Unidad Indígena en el que los sikuani afirmaron que antes de la llegada de los colonos “[...] las autoridades eran distintas pues no existía la palabra ‘capitán’ [...]” (Unidad Indígena, mayo de 1986, p. 15). Además reivindicaron que la persona que encabezaba el pueblo era el médico tradicional. Coincidieron con Marcelino Sosa en que con la llegada de los colonos las cosas cambiaron. En sus palabras,

[...] Después de muchos años, poquito a poco los colonos empezaron a penetrarse por las comunidades; algunas se ponían de acuerdo con ellos y otras no. Que los que más se unían a los colonos comprendían más o menos la lengua nacional, a estos hombres les decían los colonos “capitán” porque le comprendían; por lo tanto les podían servir como para encabezar a su pueblo. Estos capitanes recogían la gente para únicamente servir a los colonos quienes nunca les mostraban cómo deben ser organizados sino alcontrario les confundían con sus negocios y así los capitanes mandan durante varios años [...](Unidad Indígena, mayo de 1986, p. 15).

Los sikuani percibieron las capitanías como algo que provenía de afuera. Por ejemplo, según el testimonio de Eduardo Aldana, quien fue capitán de la comunidad de Walabó I, antiguamente no existía el gobierno y el capitán apareció cuando empezaron a hablar en castellano y a relacionarse con los colonos. En sus palabras:

[...] Para el indígena por ejemplo no tiene que haber gobernabilidad, no debería existir. Pero cuando empezamos a hablar en español entonces, apareció el capitán, y ese capitán está en lengua española, capitán es un policía, el capitán de una embarcación. Nosotros nos confundimos, y entonces nombramos un gobernador, cuando estamos hablando de gobernadores indígenas. Un gobernador indígena tiene que estar preparado entonces. Estamos confundidos, no tenemos bien ya ninguna de las dos culturas ni la indígena ni tampoco hacemos bien lo occidental [...] Los capitanes empezaron a existir por unos colonos, porque ellos dijeron: “nombren un capitán, un cabecilla”, eso ni siquiera el mismo cura lo dijo. Segundo: nos dijeron “hagan una comunidad”. En tercer lugar que tenemos que tener una organización [...] El capitán se elegía él mismo. Hoy en día el pueblo tenemos que elegir, pero antes se elegía él mismo. Y era el que mejor hablaba español para interrelacionarse con el blanco. El que identificara sus razones [...] El indígena por naturaleza va obedeciendo como por pasos. Aceptamos porque entendemos un poquito entonces vamos aceptando. Primero que se nombre un capitán, bueno ya son capitanes. Usted tiene que tener un territorio[...] nosotros andábamos nómadas. Vivíamos allí tres meses, luego aquí seis meses, y así,

²⁹² Solo existe un único ejemplo que habla del nombramiento del capitán por parte del ejército. Este es el caso de la comunidad de San Andrés, como corroboró la segunda comisión que visitó la región después de los acontecimientos en Planas, en este caserío indígena, el capitán indígena Gabriel Granados había sido nombrado por los militares que hacían presencia en la zona. Véase: (Pérez, 1971, p. 98)

mientras que el colono vivía en el mismo sitio siempre y se quedaba quieto. Y entonces nos dijeron: “así no debe ser, hagan una comunidad, hagan un pueblito”. Para que nosotros fuéramos como ellos, pero al final el indígena sigue siendo como es el indígena. No atiende. Aunque ahora estamos asentados para cuidar el territorio. Porque antes nosotros nos movíamos porque el territorio para el occidental eran baldíos, nuestro territorio ancestral [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

De este testimonio podemos comentar varios elementos. Primero, Eduardo también asegura que los colonos fueron los que sugirieron que debía nombrarse un capitán en cada caserío, pero además apunta hacia algo muy importante que es la coincidencia del nombramiento de un jefe con la delimitación de un territorio. Si bien antes las familias extensas guiadas por un *pematakanukaenü* migraban por el territorio asentándose temporalmente en aldeas, dependiendo del calendario, con la adjudicación de las reservas indígenas los asentamientos se convirtieron en permanentes. Según Eduardo, los colonos también les dijeron a los indígenas que se organizaran en comunidades a semejanza de los pueblos o caseríos creados por los blancos. Señala además que los indígenas “por naturaleza” obedecieron las sugerencias de los blancos, por lo que en su relato hay una naturalización de su condición de subordinación que, en otra ocasión, había explicado como una decisión de los seres sobrenaturales²⁹³.

Luego matiza al afirmar que a pesar de que los sikuani incorporaron cosas de los occidentales, siguen siendo indios, apelando al argumento de que están en un punto intermedio en el que no son ni indígenas ni blancos porque “están confundidos”. Además incorpora un elemento adicional cuando sugiere que los sikuani permanecieron asentados con el fin de defender el territorio, lo que nos hace volver a la reflexión que había planteado al describir el proceso de la adjudicación de reservas indígenas. Como argumenté, si bien las reservas pueden percibirse como logro de los indígenas por defender su territorio, estas a su vez lograron que los sikuani abandonaran su vida errante trastornando gravemente algunos de sus patrones culturales. Para Eduardo, el asentamiento en comunidades fue tanto una imposición de afuera como una decisión que asumió el pueblo para defender el territorio. Otro de los elementos que Eduardo contempla y que fue observado por los científicos sociales que trabajaron con las comunidades en esa época es la importancia del castellano, y la relación del conocimiento de la lengua “de los blancos” con el capitán. Desde mi punto de vista, esto es muy significativo porque son aquellos varones que estudiaron en los internados católicos, es decir, aquellos que fueron dominados en los dispositivos de dominación los que se convirtieron en los agentes dominantes a nivel de la hegemonía comunal. Eran ellos quienes conocían y manejaban el lenguaje de los actores dominantes y, por lo tanto, quienes tenían las herramientas que les permitieron negociar en otras condiciones dentro del proceso hegemónico regional.

²⁹³ En el Capítulo 2, en el apartado sobre internados católicos hago alusión a un mito sikuani que explica la superioridad de los occidentales sobre los indígenas.

Reyes Posada (1974) advierte en su investigación sobre los cambios de los requisitos para elegir capitán. Para el autor, con la paulatina llegada de la colonización, las influencias culturales de los mestizos comenzaron a manifestarse entre los sikuani y las características del capitán hicieron parte de dichas manifestaciones (Reyes Posada, 1974). En palabras de Reyes,

[...] Contra todas las normas establecidas, han elegido en varias poblaciones a individuos que, sin ser de los más viejos ni experimentados, e incluso sin pertenecer al tronco familiar principal, son, sin embargo, los que mejor hablan el idioma castellano, conocen la manera de tratar con las autoridades civiles de la región, saben comerciar con los vendedores de mercancías y han aprendido algo del manejo de las fincas ganaderas de la región [...] (Reyes Posada, 1974, p. 10).

Aragón (1980) argumenta algo similar para el caso de las poblaciones sikuani localizadas en las inmediaciones del río Ele²⁹⁴. Para el autor, una de las consecuencias de la colonización interna se manifestó en

[...] Los cambios que en los últimos años ha experimentado la tradicional organización social y política de las muy extendidas poblaciones Guahibo, en cuanto se refiere a los criterios y mecanismos para la escogencia y el acceso a la jefatura, al igual que los cambios productivos en los contenidos mismos de las actividades propias de la jefatura²⁹⁵ indiana [...] La jefatura entre los Guahibo, siempre ha jugado un papel muy importante a nivel de la dirección, control y planteamiento de las actividades productivas, rituales y mágicas [...] (Aragón Lince, 1980, p. 14).

²⁹⁴ Área Arauca-Casanare, norte del Río Meta.

²⁹⁵ Si bien autores como Reichel-Dolmatoff (1944), Wilbert (1957), Metzger (1968) y Morey, (1970) hablan de bandas seminomadas, Aragón (1980) considera al pueblo guahibo una jefatura. Lo que quiero recalcar aquí es que si bien las etnografías de las décadas del 40, 50, y 60 consideraban a los sikuani como sociedades acéfalas, a partir de la década de los 70 la mirada cambia y la identificación del jefe se vuelve fundamental. Con la publicación de *African Political Systems* (1940) se empieza con esa clasificación base de sociedades con estado y sin estado y luego la forma de clasificación de banda, tribu, jefatura, que en la actualidad se siguen empleando. Pero esta forma de clasificar a las sociedades humanas no solo se mantiene en los manuales de antropología, que posiblemente lleguen a pocos lectores, también siguen siendo recurrentes en documentos estatales y de organizaciones no gubernamentales, e inclusive en el discurso de algunos pueblos indígenas que se identifican con alguna de estas denominaciones. Por lo tanto, concuerdo con Lewellen, quien afirma que a partir de la sugerencia tipológica de los africanistas, las clasificaciones fueron progresivamente refinadas hasta que la taxonomía política llegó a convertirse en un campo de investigación autónomo, aunque en la actualidad se ha tendido a agrupar estas taxonomías en categorías más amplias como las de etnia y nación (Lewellen, 2003). Autores como Aragón (1976; 1980), interesados en el cambio cultural se vieron influenciados por los planteamientos teóricos de obras como *Primitive Social Organization* (1962) y *Origins of the State and Civilization* (1975) de Elman Service, y *The Evolution of Political Society* de Morton Fried (1967). El sistema de clasificación proporcionó un vocabulario común para dar cuenta de las diferencias políticas en las sociedades humanas. En los sistemas políticos preindustriales tendríamos, por una parte, grupos centralizados a los que pertenecían los estados y las jefaturas, y, por otra parte, las tribus y las bandas. Este sistema de clasificación estaría basado en el estudio de medios de integración política, acceso a posiciones de liderazgo y los métodos de toma grupal de decisiones. Años más tarde, Allen Johnson y Timothy Earle (1987) desarrollaron un sistema de clasificación diferente en su trabajo *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*, en el que incluían el factor socioeconómico. Este marco conceptual influyó mucho en las conclusiones de mi primer trabajo con los sikuani en 2005 que se basó en las interpretaciones que autores como Aragón (1976; 1980) hicieron en la década del 70 sobre los cambios en las instituciones políticas del pueblo guahibo o sikuani.

Aragón (1980) habla de otro ejemplo: un capitán “guahibo” conocido como Segovia que según el testimonio de algunas personas que lo conocieron, fue criado en algún hato de la sabana y provenía de un asentamiento conocido como “Los Maportitos” en las inmediaciones de los regaderos del Cusay en el actual departamento de Arauca. Según Aragón, cuando Segovia alcanzó la edad adulta, decidió regresar con su familia y comenzó a comerciar con los colonos de la región. Con el tiempo Segovia asumió la capitanía de su asentamiento. En esa época, los indígenas comenzaron a ser asediados por los cazadores de babilla²⁹⁶ que arribaron a la región. Fue entonces cuando este capitán y algunos hombres del caserío comenzaron a atacar a los colonos y comerciantes que llegaban por el río, despojándoles de sus armas y municiones, alimentos, y destruyéndoles sus fundaciones. Para el autor, el hecho de que Segovia supiera hablar en castellano, conociera el “trabajo de llano”, el manejo de las armas de fuego muestra un claro cambio en las características que debía tener el jefe del caserío y de los mecanismos para la escogencia de este. Según Aragón, los indígenas eligieron a un representante del grupo que pudiera defender al pueblo en un nuevo contexto de expansión colonizadora, donde la “jefatura tradicional”, es decir el *pematakanukaenü*, se desmorona ante la expansión mestiza.

En esto coincide el antropólogo Álvaro Baquero Montoya, quien señala lo siguiente: “[...] debido a la estructura de dominación está ocurriendo un cambio trascendental, los blancos eligen de capitán a quien mejor habla el castellano. Este era el caso de la comunidad de Mamiyare [...]” (Baquero Montoya, 1981, pp. 106-107).

En todas las etnografías que sobre los grupos sikuani de las décadas del 70 y 80 los científicos sociales identificaron al capitán como el “hombre más aculturado”. Por ejemplo, en el informe que Alejandro Reyes Posada y Clemencia Chiappe de Reyes hicieron en 1973 sobre la región de planas, señalaron lo siguiente:

[...] un cambio realmente trascendental en este sentido, se refiere a las características del capitán. Contra todas las normas establecidas, han elegido en varias poblaciones a individuos que, sin ser de los más viejos ni experimentados, e incluso sin pertenecer al tronco familiar principal, son, sin embargo, los que mejor hablan el idioma castellano, conocen la manera de tratar con las autoridades civiles de la región, saben comerciar con los vendedores de mercancías y han aprendido algo del manejo de las fincas ganaderas de la región [...] en la medida que los problemas ocasionados por la colonización van siendo preponderantes, con el despojo de las tierras, la imposición de otras autoridades, la invasión de los productos de consumo y el uso de mano de obra indígena, en esa medida se hace necesario ajustar la personalidad de los capitanes a las nuevas circunstancias [...] (Reyes Posada & Chiappe de Reyes, 1973, pp. 31-32).

Asimismo lo explicaba Pinzón para el caso de Corocito, quien señala que el dueño de la Hacienda Santafé, que colindaba con los terrenos donde estaban asentados los sikuani, influía en la elección del capitán. Según Pinzón,

²⁹⁶ La babilla es un caimán [*Caiman crocodilus*] típico en la región.

[...] La comunidad posee una escasa vinculación con el sistema administrativo nacional a excepción del nombramiento del ‘capitán’ encargado por el inspector de policía de San Pedro de Arimena ‘por recomendación del señor Riobueno²⁹⁷’ para que lo represente limitándose sus funciones ‘a avisar a la policía cualquier cosa que suceda’ [...] (Pinzón Sanchez, 1971, p. 14).

El capitán aquí jugó un papel importante como mediador en las relaciones entre el hacendado y los miembros de toda la comunidad. Pinzón (1975) describió una serie de acuerdos, entre el capitán y el hacendado que, desde mi punto de vista, fortalecieron la figura del capitán como mediador o intermediario. Según el antropólogo, el capitán o algún otro varón de la comunidad que hablara bien el castellano, negociaba con el hacendado o con otros colonos de la región trabajos colectivos en los que participaba toda la comunidad como el corte de madera para cercas y corrales; la hechura de hoyos, tendida del alambre, entre otros. Algunos hombres de la comunidad participaban de la faena pactada entre el capitán y el hacendado y luego se dividía equitativamente el pago total del contrato (Pinzón Sánchez, 1975).

Como expliqué en el capítulo 4, en tiempos anteriores, el *pematakanukaenü* o cualquier otro hombre del caserío convidaban a más varones para participar del trabajo comunitario o *unuma*. Este se basaba en las lealtades que existían entre los miembros de la comunidad legitimadas por las jerarquías reguladas por el parentesco y el control social ejercido por la comunidad a través del *aura* y el *atsoba*. En este caso, no hay una presencia explícita de coerción o explotación por parte de un tercero. Sin ser un espacio puramente igualitario, ya que en el trabajo cooperativo están presentes las jerarquías de género y edad, si se puede hablar de la existencia de una reciprocidad entre varones que comparten un rango de edad. Cuando el trabajo comunitario es convocado por un capitán por petición de un agente externo a la comunidad, en este caso el hacendado, y se obtiene un beneficio económico por la realización de esta actividad, las cosas cambian.

Abordaré el ejemplo por partes. Partimos de que la relación de los habitantes de Corocito y el dueño de la hacienda Santafé era una relación de reciprocidad vertical en la que el señor Riobueno usaba su influencia para ofrecer beneficios a los indígenas. Esta relación estaba mediada por el capitán de la comunidad que funcionaba como intermediario entre el hacendado y los habitantes del poblado. El capitán decidía quiénes podían trabajar para el hacendado, es decir, quiénes aportarían sus servicios personales a cambio de una serie de beneficios, en ese caso económicos. En este punto, el capitán es un subordinado con respecto al hacendado pero al mismo tiempo ocupa una posición de autoridad en relación a los miembros de su comunidad. Esto ocurre porque cuando el capitán convoca a un grupo de hombres indígenas para un trabajo “comunitario” para el hacendado, se rompe el principio de reciprocidad que antes existía entre ese grupo de hombres. Para empezar

²⁹⁷Se refiere al dueño de la hacienda Santa Fe que colindaba con los terrenos donde estaba asentado el pueblo sikuani de Wacoyo. Sobre el me referiré más adelante describa los conflictos con los colonos y terratenientes.

porque este no es quien convoca y retribuye como anfitrión sino que reparte un salario acordado con el hacendado entre todos los participantes. Al pagar por el trabajo se rompe el principio de reciprocidad comunal, es decir, que quien convoca ya no está en deuda.

Por otra parte, Pinzón (1975) mencionaba que en ocasiones si el señor Riobueno consideraba que el trabajo no estaba bien hecho, no le pagaba la suma acordada al capitán para que éste repartiera entre los indígenas convocados. Esto último generaba tensiones entre los miembros del poblado al no obtener la suma de dinero acordada en un principio. Según me comentaron algunos de mis interlocutores, en ocasiones acusaban al capitán de no repartir el dinero equitativamente y de “mezquindad” o *atsoba* que, como comenté, es una falta grave entre los sikuani. De esta forma el capitán era castigado socialmente a través del chisme y, en algunos casos, un nuevo capitán era postulado. Finalmente el papel del capitán como intermediario se consolidó porque empezó a crear un círculo de comuneros que le eran leales y que se beneficiaban de su intermediación con el hacendado para acceder al trabajo asalariado. Aquí, la coerción si está presente y la evidencia son las quejas de los comuneros sobre el abuso de poder de los capitanes. Sin embargo, vale la pena aclarar que a diferencia de la relación de reciprocidad vertical que los indígenas mantienen con el hacendado en el entorno comunitario, este tiene más posibilidades de ser revertido, debatido, cuestionado, aunque como explicaré en la última parte de tesis, con la institucionalización de las capitanías como organización política la capacidad de los comuneros para sancionar al capitán se debilitan.

Por lo tanto, vemos como en el espacio de la hegemonía regional se empiezan a consolidar una serie de relaciones de poder entre los indígenas y los colonos a través de la figura del capitán, y cómo a su vez a nivel de la hegemonía comunal las relaciones de reciprocidad comunitaria empiezan a ser remplazadas poco a poco por relaciones de reciprocidad vertical. En mi opinión esto generó un sustrato para la generación de redes clientelares, tema que abordaré en los capítulos 10, 11 y 12.

Las relaciones de reciprocidad vertical entre hacendado e indígenas luego se trasladan al ámbito de las relaciones con el gobierno municipal y regional. Esto ocurre porque en las márgenes del Estado, los poderes de facto como los terratenientes comienzan a ocupar cargos en el gobierno municipal y regional. Así, si antes eran el estado de facto, a través de su vinculación a las instituciones del Estado que empiezan a consolidarse en las regiones periféricas a partir de la década del sesenta, ahora son de hecho el Estado. Esto explicaría las alianzas políticas entre los terratenientes y los gobernantes más allá de la afinidad racial y cómo instituciones del Estado como la fuerza pública se pusieron al servicio de los terratenientes, como ocurrió en el caso de la masacre de Planas. También nos aporta algunas pistas sobre un aspecto, y es que desde la percepción de los sikuani, especialmente de los comuneros, no hay distinción entre Estado, gobierno o sociedad mestiza.

Por ejemplo, el dueño de la hacienda Santafé también era Concejal electo en Puerto Gaitán por las listas del Partido Liberal. Los sikuani le comentaron lo siguiente a Pinzón (1975) durante su trabajo de campo:

[...] El dueño de la Hacienda Santafé, “el Señor Riobueno”, vino varias veces, una con el alcalde de Puerto Gaitán y nos trajeron unas libras de puntillas para la construcción de la escuela, prometiéndonos cuadernos y pupitres para los niños de la escuela. Al otro viaje, dijo que teníamos que votar por él, y que en Puerto Gaitán si votábamos nos daba para todos nosotros una novilla asada y todo el trago que quisiéramos. Dijimos que bueno, y el día de las elecciones bien temprano, vino una volqueta y nos llevó a todos hasta Puerto Gaitán, donde unos votaron y otros miramos. Luego esperamos la comida y entonces no nos dieron nada y nos tocó venirnos a pié. Hasta ahora, ni los cuadernos ni nada nos han dado, por eso, ahora no vamos a votar por nadie [...] (Testimonio de indígena de Corocito citado en Pinzón Sánchez, 1975, p. 36).

Este testimonio ilustra claramente cómo para la época el clientelismo electoral o político ya empezaba a instalarse en la región. En el testimonio de los indígenas se evidencia la intención de un intercambio de favores entre los cargos políticos, que en este caso coinciden con las élites terratenientes, y los indígenas. La diferencia entre las relaciones de reciprocidad vertical que mantenían los indígenas con el señor Riobueno como terrateniente y la que tienen con el señor Riobueno, concejal del municipio, es que en este caso se está regulando la concesión de prestaciones por parte de la administración municipal a cambio del apoyo electoral. Por lo tanto, el aparato administrativo del Estado se utiliza para obtener un beneficio privado. Esta es una constante que encontramos en las márgenes del Estado y es que en esos estados de excepción prolongados en el tiempo los grupos dominantes que funcionan como estado de facto, se apropian el aparato administrativo del Estado central para mantener su situación de dominación y de administradores de la población.

Cuando les solicité a algunos de mis interlocutores sikuani que reflexionaran en torno a los datos presentados por Pinzón con respecto a la influencia que tenía el señor Riobueno en la elección del capitán, algunos estuvieron en desacuerdo. Por ejemplo, cuando le pregunté a Pablo Emilio aseguró que la influencia que tenía el señor Riobueno en la elección del capitán era inexistente, afirmando que lo que había descrito Pinzón era falso. En los relatos de algunos de los comuneros indígenas, los que no pertenecen a la actual élite política sikuani, es que la emergencia de las capitanías está asociada a una pérdida de la cultura y lo perciben como una figura impuesta por los no indígenas. Pero en vez de identificar a los colonos como el agente externo que induce a la emergencia de los capitanes, señalan al INCORA y a la política gubernamental de adjudicación de reservas indígenas impulsada por esta institución.

Los capitanes y el INCORA

Según el testimonio de algunos sikuani, cuando los funcionarios del INCORA y de Asuntos Indígenas llegaron al territorio después de la masacre de Planas, le sugirieron a los indígenas

que eligieran nuevos capitanes y que se inclinaran por aquellos que, en palabras de Pedro Durán, “[...] conocían mejor el mundo de los blancos, aquellos que sabían leer y escribir bien el castellano, los que sabían así fuera un poquito de leyes [...]” (Registro Diario de Campo 05/01/13). Pablo Emilio Gaitán me comentó algo similar. Según él, el papel que cumplía antiguamente el *pematakanukaenü* cambia con la llegada de los funcionarios del INCORA. Para este líder sikuani, después de la Masacre de Planas se vio que la política de reservas era necesaria, no solo en Planas sino en los demás asentamientos sikuani. En palabras de Pablo Emilio,

[...]Entonces ya comienza en 1972 las famosas Reservas, a premio del problema de Planas. Y así fue que llegaron los del INCORA y los de la División de Asuntos Indígenas. Las reservas fueron una imposición del gobierno. Nosotros en ese momento tuvimos que pensar que una reserva era importante para los indígenas porque eso limitaba un área y podíamos vivir ahí. Y listo. Pero eso tuvo ventajas y desventajas [...] Así mismito lo de las capitanías. Llegaron las Reservas y teníamos que tener el capitán que administrara no solo lo de la Reserva sino los proyectos agropecuarios que llegaron con eso. Lo del jefe del caserío cambió [...] Eso cambió, porque después el INCORA y Asuntos Indígenas decían, ‘es que usted sabe más español entonces usted puede ser capitán’. Ellos impusieron, reemplazando los capitanes viejos que porque sabían hablar español y tal cosa. Y entonces los colocaron así. Más o menos en la época de 1971, 1972, 1973, en esa época [...] Después de la masacre de planas fue que llegaron las instituciones del gobierno a hacer los apoyos [...] a remediar lo pasado [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Según el testimonio de Pablo Emilio, las capitanías fueron impulsadas por el Estado central a través de una de sus instituciones como es el INCORA. El capitán era necesario porque era el encargado de administrar un territorio delimitado por y desde el Estado como eran las tierras de reserva y de colonización especial, pero también debía administrar una serie de políticas públicas que llegaban en forma de proyectos agropecuarios de desarrollo para las comunidades. En el testimonio de Pablo Emilio también se evidencian los cambios de criterio para la elección del capitán. Para él, los criterios también fueron marcados, de alguna forma, por el Estado central y no por los indígenas, al sugerir que eran los funcionarios del INCORA los que fomentaban que fueran aquellos indígenas que manejaran mejor el castellano los que ocuparan el cargo de capitán. Por lo tanto, es con la “llegada de las instituciones del gobierno” que emerge, se consolida y se institucionaliza la figura del capitán.

Algo similar redactaba en el manuscrito que escribió con el abuelo José Antonio, donde se describe que,

[...] Se impulsó las capitanías, con propósito de iniciarse la gestión por tener un territorio indígena, en ese tiempo como decía, conocimos la creación de las famosas “reservas indígenas”. Para la comunidad de Walabó, se asignó a Rafael Yepes, para la comunidad de Corocito a Alejandro Moreno, para la comunidad de Yopalito a Aparicio Ponaire y el que escribía los documentos era Pablo Emilio Gaitán [...] (Gaitán & Yépez Casolua, 1999, pp. 44-45).

Esto coincide con lo señalado por Marcelino Sosa, quien afirmó que durante la época de la adjudicación de reservas indígenas surgió un nuevo sistema de autoridades en las

comunidades por parte de los representantes del gobierno nacional y de las comunidades indígenas sikuani. Para Sosa, el nombramiento de capitán de capitanes se nombra o se elige para representar la reserva ante las autoridades locales y los niveles más altos del gobierno colombiano. Este nuevo sistema de autoridad dentro de los grupos indígenas ha sido producto de las reservas y los problemas diarios entre indígenas y colonos (Sosa, 1987).

Según lo relatado por Pedro Durán:

[...] Cuando ya llegaron préstamos de Incora, entonces ya se empezaron a nombrar los capitanes por cada comunidad. Entonces para manejar su pueblo sus comunidades. Los rincones. Los capitanes pues se elegía el que quiere. El tipo que le parece, el que más diera idea. El que fuera más consiente para manejar la comunidad [...] El Incora saneó todo y entonces nosotros nos quedamos solamente indígenas cada uno con sus capitanes. Ya en esa época se nombraron capitanes en cada comunidad, en cada rincón [...] En esa época el capitán era escogido para que manejara su comunidad. Y también manejara sus proyectos. Y entonces el Incora y el gobierno nos dio un préstamo de ganadería, de esa ganadería lo trabajamos primeramente, primer año, segundo año, tercer año, al tercer año, fue en 1982 el primer año, segundo 1983, y así. Hasta que en 1984 hubo ya problemas con nuestro capitán, con nuestro jefe. Porque por ser capitán que no podíamos nombrar otro tipo más para dar cargo de ser presidente de la ganadería. En esa época el capitán era Benjamín Ortega, él era el capitán de la comunidad. Al mismo tiempo nombrábamos presidente de la junta de la ganadería. Si conformamos una junta, yo en esa época fui tesorero, otro secretario bueno, o sea Alfonso, son tres, otro fiscal que ese casi no hace nada [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

En el caso de otros territorios donde la evangelización protestante no había sido tan fuerte y sus líderes no habían sido asesinados, como en el caso de Wacoyo, fue la constitución de las reservas indígenas por parte del INCORA lo que ayudó a institucionalizar las capitánías como también las juntas de ganadería. Estas juntas debían administrar el programa de desarrollo diseñado por el INCORA, enfocado en el fomento de la explotación ganadera con el otorgamiento de créditos, en favor de las familias indígenas y las de los colonos pobres, dando una asistencia técnica eficaz que promoviera la adecuada utilización de los suelos y el mejoramiento de razas de ganado. Sin embargo, esto desencadenó una serie de conflictos en algunas comunidades.

Como registré en mi diario de campo durante una de mis visitas al Resguardo Wacoyo en 2005,

[...] Álvaro Pónare, habitante de la comunidad de Yopalito, me contó ayer que durante los años en los que el territorio permaneció siendo reserva indígena llegó el INCORA con un programa para sembrar plátano felipita, cítricos y palma de coco. Según me comentó don Álvaro, el proyecto fracasó porque ellos no conocían bien las plantas ni sabían cultivar la sabana. También me habló de otro proyecto que ejecutó el INCORA, que también fracasó por inexperiencia, éste fue el de la ganadería. Según lo que me relató don Álvaro, en alguna oportunidad metieron las vacas en una isla donde había tres clases de borrachero²⁹⁸ y el ganado se envenenó al consumir las plantas (Registro Diario de Campo 07/04/2005).

²⁹⁸ En Colombia se le conoce como “borrachero” o “cacao sabanero” a la Brugmansia una planta altamente tóxica debido a su contenido en alcaloides tropánicos.

La actitud de las instituciones oficiales fue criticada por Vargas, quien denunciaba que estas, rara vez aparecían y cuando lo hacían adoptan una actitud paternalista. Describía que los funcionarios llegaban haciendo promesas, o se convertían, por el contrario, en un instrumento de persecución indígena, como el caso denunciado por un funcionario de Asuntos Indígenas, en el cual la justicia ordinaria mantenía presos a varios indios sin tener motivos para ello, sino falsas imputaciones (Vargas Escobar, 2005, pág. 76).

Según Vargas (2005), el INCORA que inicialmente era la esperanza de los indígenas se convirtió en un propagador de buenas promesas. A su vez, la Caja Agraria financió en algunos casos a indígenas, pero con un interés meramente comercial y sin ningún tipo de programa o asistencia técnica. Pinzón (1975) describía que los indígenas compraban en la Caja Agraria de Puerto Gaitán con dinero corriente, todas las herramientas y las botas, lo mismo que algunas semillas mejoradas de maíz, arroz, ajonjolí, con el dinero del préstamo dado por esta institución a los indígenas para que pudieran sembrar y cosechar. Sin embargo, los créditos que daba la Caja Agraria a los indígenas debían hacerse a través de un intermediario, Nelson Rivera, uno de los colonos que había fundado en los terrenos de los sikuani. Según Pinzón, el colono logró comprometer a los indígenas con un préstamo dado por la Caja Agraria, sirviendo él como fiador del préstamo. Después,

[...] Los indígenas compraron semillas, principalmente de maíz y arroz, en el almacén de la Caja Agraria, lo mismo que algunas herramientas como hachas, botas y machetes, dedicándose a la siembra en febrero del año pasado, pero desafortunadamente las inundaciones del río Meta en el mes de abril, anegaron todos los conucos, ahogando las pequeñas plantas y perdiéndose todo lo sembrado [...] (Pinzón Sánchez, 1975, p. 17).

Para resolver esta situación, la Caja Agraria les volvió a prestar dinero pero esta vez no quisieron a Nelson Rivera como fiador porque descubrieron que les estaba comprando la cosecha muy barata para revenderla en Puerto López, por lo que decidieron que dos capitanes fueran los responsables del crédito. Por otra parte, la oficina de Asuntos Indígenas del entonces Ministerio de Gobierno, por ser una dependencia de carácter oficial, no pudo defender al indígena, ya que eso era interpretado como hacer política, cosa que entonces prohibía la constitución; por lo que se convirtió en un enclave burocrático más.

En cuanto a los conflictos entre los habitantes de los caseríos nos encontramos con el relato de Pedro Durán. Según lo relatado por Pedro, con la llegada de los programas del INCORA empezaron peleas y envidias entre los habitantes de los caseríos.

[...] Yo era el tesorero de la comunidad en esa época. Ese capitán malgastaba con los animalitos y entonces nosotros reclamábamos nuestro derecho del y trabajo y él se alborotó. Ya para 1987 tuvimos unos problemas, casi nos agarramos y él nos amenazó a plomo. Bueno, muchas cosas que hizo y entonces nosotros salimos de esa comunidad. Y entonces todos esos animales para el solo. Ya nos sacó corriendo. Ya nosotros salimos y él se quedó con esos 30 animales que nos había entregado el Incora. Lo que pasa es que el Incora nos dio unos animales y luego llegamos como a 70, y el los vendía y entonces volvía a 30 y otra vuelta. Entonces nosotros queríamos cambiar presidente y protestamos pero eso se puso peor, más problemas, que no nos dejaban, que el carnet de los animales estaba a nombre de él. Ahí estaba la junta de ganaderos pero eso estaba coordinado por el Incora porque eran ellos los

que nos daban la droga para los animales, hasta la sal, los alambres para las cercas, todo. Eso duró coordinado por el Incora hasta 10 años. A eso de 1987 yo me aburrí de tanto problema, porque me amenazaba mucho, que yo estaba poniendo mucho problema, que mucha queja y entonces yo me salí. Y otros también. Así fue que yo me vine para acá por 1988. Ya me abrí, me vine a esta región. Y hasta hoy todavía sigo aquí. Y entonces a mí ya no me tocó nada de esos animales [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

En realidad, lo que se percibe tanto en los relatos de los antropólogos como de los indígenas es que en ese momento se vivía un momento de transición, y por lo tanto de constante disputa política, en el que varios agentes ejercían poder en el interior de las comunidades. Las jerarquías internas, especialmente las de generación fueron modificadas cuando los jefes mayores empezaron a ser gradualmente desplazados por líderes más jóvenes. Por el contrario las jerarquías de género no se vieron realmente trastocadas. A pesar de la participación de las mujeres indígenas en el proceso de hegemonía comunal, en el marco discursivo común, en esa hegemonía comunal como fin, el patriarcado no aparece cuestionado, ni en las comunidades, como tampoco desde las instituciones estatales que tampoco sugirieron la elección de mujeres en cargos administrativos, a pesar de que muchas de ellas habían estudiado en los internados y manejaban las matemáticas y el castellano. Pero sí se pueden identificar una serie de nuevos cargos que pueden ser ocupados por un mismo hombre o por varios dependiendo de la comunidad.

Nos encontramos con un escenario en el que, por una parte, hay una delimitación de los territorios indígenas a través de la formación de Reservas, están llegando programas de desarrollo por parte del Estado central a través de instituciones como el INCORA, se están institucionalizando nuevas formas de autoridad en el interior de las comunidades y desplazando otras que habían funcionado durante años y, finalmente, como describiré más adelante, la presencia de activistas va a impulsar la formación de nuevas instituciones como las organizaciones indígenas.

Autoridad y transición

Alejandro Reyes Posada (1974), señalaba que

[...] a primera vista no aparece ningún aparato coactivo explícito para obligar al cumplimiento de las normas. Tampoco se ve inicialmente ningún aparato coactivo explícito para obligar al cumplimiento de las normas. Tampoco se ve inicialmente ningún sistema uniforme de aplicación de la justicia cuando aquellas son violadas. No se descubre aparentemente ningún procedimiento para hacer cumplir las obligaciones del individuo con los demás [...] Ni siquiera se ve claro el límite de la autoridad del capitán de la comunidad, ni hasta dónde van sus funciones. Sin embargo, cada una de las instituciones mencionadas tiene una enorme fuerza social y son confusas, en el ámbito de su cultura [...] (Reyes Posada, 1974, p. 4).

El autor dedica parte de su investigación a describir la figura del Capitán. El autor señalaba que el Capitán era quien tomaba las decisiones comunes y que era escogido por la comunidad con criterios muy precisos de selección. “[...] En primer término, corresponde al

mando, tradicionalmente, a un hombre experimentado, perteneciente al tronco familiar más importante de la comunidad, que reúna cualidades tales como la capacidad de mando y de consejo, la sabiduría y el criterio para hacer justicia [...]” (Reyes Posada, 1974, p. 9).

Para el autor la selección del capitán no se producía siguiendo trámites precisos. Cuando el anterior jefe se retiraba o moría, poco a poco iba surgiendo la figura del sucesor, aumentando su autoridad en la medida en que la comunidad lo iba aceptando. Por lo tanto para Reyes Posada el cargo de capitán no era hereditario (Reyes Posada, 1974). Sin embargo, cuando estuve discutiendo estos datos con algunos de mis interlocutores algunos insinuaron que el cargo en ocasiones sí se podía heredar. Por ejemplo, aseveraban que cuando un capitán se moría, el que quedaba al mando era el hijo favorito o el más capacitado para ejercer el cargo. Así, cuando murió el señor Rafael Yépez, primer capitán de la comunidad de Walabó 1, dejó encargado a su hijo Antonio Yépez (Rubio) por ser según él, el hijo que más quería. En otra ocasión el capitán de Yopalito, Aparicio Ponaire, dijo a su hijo mientras pescaban que iba a morir y que quería pasarle el cargo de jefe y éste aceptó. Luego, la comunidad admitió la decisión del antiguo jefe y levantaron un acta.

Entre los líderes indígenas más jóvenes, los que hoy en día tienen entre 30 y 50 años y que sí pertenecen a la élite, lo de las capitanías se impulsó como parte de la lucha y las organizaciones indígenas. Temporalmente ubican el origen de las capitanías en la época de la adjudicación de las reservas pero, a diferencia de los líderes mayores, no consideran que esta fue una política impuesta por el Estado y que los indígenas asumieron y apropiaron para sobrevivir sino como una iniciativa de los líderes indígenas por defender el territorio.

Coincidió con Reyes Posada (1974) en que el cambio en las instituciones políticas indígenas implicó, a su vez, una modificación de las normas. Por lo tanto, argumento que con la fluctuación de las relaciones de poder en las comunidades también se transforma la hegemonía comunal. Según lo descrito por Reyes, en cada comunidad se analizaba la vida social de forma permanente y de ese proceso hacían parte tanto hombres como mujeres adultos. Sin embargo, Reyes aclaraba que la posición de los varones era más decisiva. De esta forma, según Reyes,

[...] El papel del Capitán en este proceso es el de un fiel auscultador de la opinión comunitaria, para formular explícitamente, por medio de órdenes o mandatos, que son expresados ante el grupo reunido, las decisiones adoptadas por todos. Si el capitán contraria la opinión común es posible que sea obedecido por el grupo, pero si continuamente lo hace comienza a perder su prestigio, hasta que es reemplazado por un hombre más prudente [...] (Reyes Posada, 1974, p. 11).

Para el autor, este mecanismo controlaba la autoridad del capitán, impidiéndole asumir una conducta de tipo despótica²⁹⁹, contrario a lo señalado por Reichel-Dolmatoff en la década de

²⁹⁹ Reyes Posada entiende por régimen despótico aquel en que no tiene límites la autoridad del mandatario, quien se ve obligado a recurrir a algún tipo de coacción sobre sus súbditos. Para el autor este no es el caso de los Guahibos porque sus capitanes aceptan ser cambiados sin traumatismo mayor. Basándome en mis datos

los cuarenta. De esta forma, para el autor, en las comunidades sikuani había un sistema que él denomina “democrático funcional”, en el que cada individuo tenía una participación política importante, por lo que las normas se creaban, modificaban o abandonaban permanentemente de acuerdo con la conveniencia del grupo por lo que los mecanismos de control social eran dinámicos (Reyes Posada, 1974). Sin embargo, el autor aclaraba que la flexibilidad del sistema no significaba que en ocasiones no se presentaran divisiones en el grupo. Reyes manifiesta que durante su trabajo de campo conoció algunas pequeñas comunidades que se había separado de otras más grandes por desacuerdos sobre asuntos fundamentales de la comunidad (Reyes Posada, 1974).

Este es un punto fundamental porque podemos relacionar la emergencia de los núcleos políticos, con los patrones de asentamiento del pueblo. Como ya había descrito anteriormente a partir de mi propio trabajo de campo etnográfico, entre 2004 y 2013, determiné que los “sitios” o asentamientos Sikuani están asociados con los fundadores, quienes a su vez son considerados “caciques” o *pematakanukaenü*. Es aquí donde aparece el punto de correlación entre los desacuerdos descritos por Reyes y la fundación de nuevas comunidades y, por lo tanto, de nuevas capitanías. El que tenía desacuerdos con el capitán de su comunidad podía simplemente irse y fundar una nueva comunidad de la que sería el nuevo capitán o hacer su casa en una comunidad ya existente donde no chocara con el capitán allí establecido.

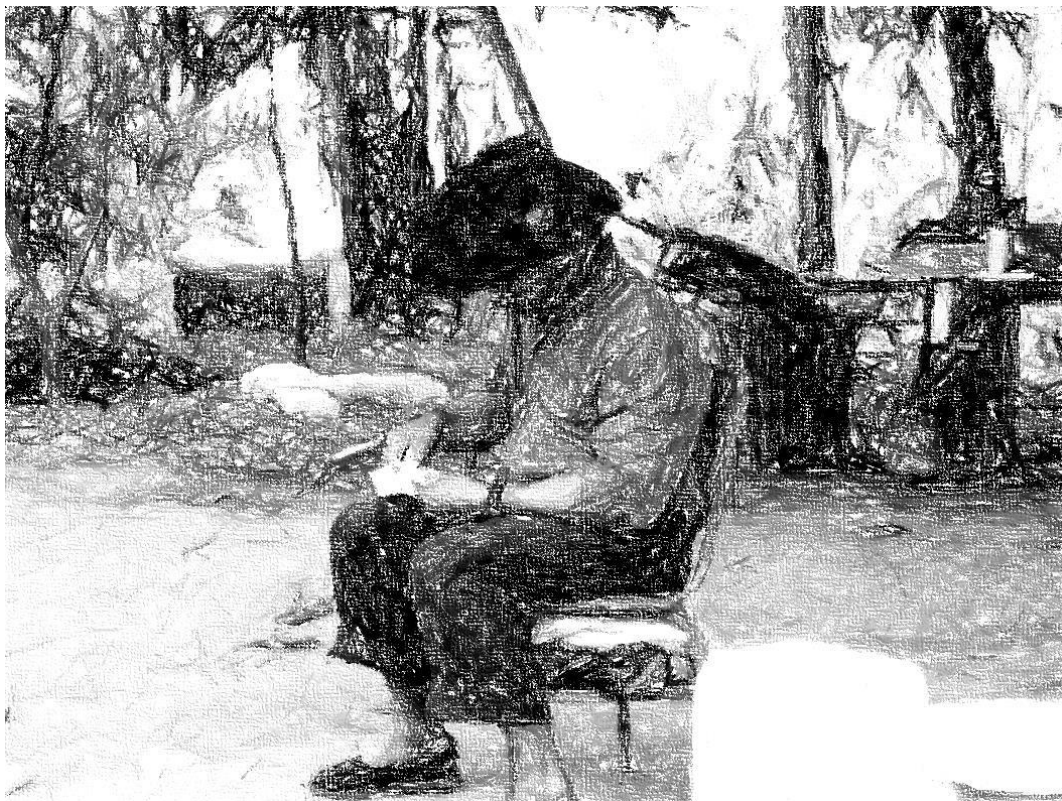
Cuando uno le pregunta a los Sikuani que han migrado de otras regiones sobre el origen de su migración, el relato se origina con ese primer desacuerdo o conflicto con el capitán de su comunidad. Este es el caso, ya citado, de Pedro Durán, quien antiguamente vivía en la región de Planas y terminó por desplazarse hacia lo que es actualmente el Resguardo Wacoyo por conflictos que surgieron en la comunidad por peleas internas por los recursos que daba el INCORA. Otros conflictos se dieron a partir de las disputas que comenzaron a darse con los colonos y hacendados.

En el caso particular de Wacoyo esto se hace evidente en la progresiva fundación de nuevas comunidades que se agrupan alrededor de un nuevo capitán. Por ejemplo la comunidad de Corocito que antes tenía un único capitán terminó dividiéndose en cuatro comunidades cada una con un nuevo capitán. Así lo registré en mi diario de campo:

[...] Muchas familias más se trasladaron cerca de la carretera dentro de las haciendas Casuna y Santa Fe. Hubo un aumento de la población y era muy difícil para el jefe de Corocito coordinar todas las actividades y reunir a las familias pues vivían unas muy apartadas de las otras. Pero además, según me comentaron algunos de los habitantes de Corocito, no se podían poner de acuerdo para administrar el ganado que les daba el INCORA, y muchos querían ser capitán para manejar los recursos. De esta forma los habitantes de la comunidad de Corocito se dividieron en familias creando cuatro sectores: Yuluwa, Las Palmas, Bambú y La Balsa. Nombraron un coordinador en cada sector, formando así cuatro subcapitanías [...] (Registro Diario de Campo 04/15/2005).

etnográficos, esto cambia con la legalización de los resguardos y con algunas de los cambios que trae la constitución del 91 sobre lo que profundizaré en la cuarta parte.

Esta transición en la que aparentemente se empiezan a desplazar antiguas autoridades por unas nuevas se hace evidente en los datos de campo que Baída Enciso (1982) plasma en su investigación. La antropóloga describe que en la comunidad de Sarrurubá había dos capitanes. Uno de ellos era el patriarca o *pematakanukaenü* que la autora describe como “aquel aceptado de acuerdo a la tradición guahibo” y un segundo capitán encargado de comunicarse y defender los derechos del pueblo ante los “blancos”. Según Enciso, la elección de ese capitán no implicaba el rechazo o el desconocimiento del primer capitán y era elegido con base en la costumbre y la tradición, debía ser un hombre adulto, con prestigio y capacidad de mando. A este capitán le correspondía orientar a los miembros del poblado en sus problemas sociales, su autoridad tenía una función de consejería, de consulta, de comunicación, de mediador, de unificador de la opinión general, de vocero de esta opinión, principalmente ante los demás poblados sikuani (Enciso, 1982). El segundo capitán cooperaba con el primero en la resolución de los problemas internos y externos del poblado pero su función era ante todo la de representante de esta sociedad ante los “blancos”. De ahí la importancia de su selección que tenía en cuenta el manejo de éste, del idioma español y el conocimiento del sistema jurídico –económico de la sociedad nacional dominante (Enciso, 1982). Para Enciso, la principal función de los capitanes en ese momento consistía en defender las tierras indígenas del auge colonizador, luchar por la constitución de Reservas indígenas; defender a los suyos del sistema de valores etnocéntricos de la cultura de los “blancos” y defender al pueblo de la acción gubernamental que los margina y los maneja y ante cualquier protesta responde con la represión. Sin embargo apuntaba que un capitán, ni en este poblado ni en otro, lograría asumir estas funciones a cabalidad, no solo por la falta de medios económicos para lograr algunos objetivos, por la amplitud del programa, las consecuencias que implica y los conflictos que provoca entre ellos y con los “blancos”, aún con los colonos con los que se encuentran en buenas relaciones, sino también por el carácter igualitarista con tendencia hacia el individualismo de los Guahibo, acrecentado por la influencia que reciben de los colonos (Enciso, 1982).



Líder sikuani tomando notas en un cuaderno. Resguardo Wacoyo 2010

Por ejemplo, para el caso de la comunidad de Corocito en el actual resguardo Wacoyo, Vargas (2005) señalaba que en cuanto al poder político, se observa que en la comunidad no había una cabeza dirigente. Para el autor, el capitán, era más decorativo que líder, puesto que no tenía una función específica y su labor se reducía a ser representante ante las autoridades en general y que tenía mucha gente que estaba en desacuerdo con su nombramiento, por cuestiones personales. Asimismo, los funcionarios del INCORA señalaban que,

[...] los tres caseríos forman una unidad territorial y un mismo clan y para su gobierno se eligen tres capitanes. Tradicionalmente la figura del capitán representa al hombre más experimentado, perteneciente al tronco familiar más importante y que reúne cualidades como capacidad de mando y consejo, sabiduría y criterio para administrar justicia [...] (INCORA, 1974, p. 2).

No obstante advertían,

[...]Sin embargo, con el proceso de colonización y la influencia del extra grupo esta figura se ha tornado en simple medio de comunicación. Por eso se elige al que mejor hable castellano o tenga manera de tratar con las autoridades civiles de la región o tenga nexos con los comerciantes o haya aprendido el manejo de las fincas ganaderas de la región. [No obstante,] la figura de capitán todavía tiene una importancia excepcional siendo la máxima autoridad y tener la representación del grupo, pudiendo disponer de los elementos y haberes de la comunidad, decidir el sitio de asentamiento y principalmente la organización de los trabajos colectivos [...] (INCORA, 1974, p. 2).

En resumen, los antropólogos que registraron este periodo de transición y los cambios de autoridad entre los sikuani señalaron que los líderes antiguos habían sido suplantados o reemplazados por unos líderes nuevos más jóvenes y que dominaban el castellano y las

pautas culturales no indígenas³⁰⁰. Desde mi punto de vista no podemos hablar de “reemplazar” o “suplantar”, para mí el término adecuado sería el de desplazar. Si bien los capitanes comenzaron a tener un papel principal en las comunidades a raíz de la interacción, negociación y lucha con los actores dominantes regionales y las instituciones estatales que hacían presencia en la región, el patriarcado que regía la hegemonía comunal se mantuvo desde el punto de vista estructural.

A pesar de las transformaciones en las reglas de intercambio y de la cohesión de la comunidad, y de la construcción de nuevas construcciones culturales y de nuevas relaciones a raíz de estas, las jerarquías de género se mantuvieron. A nivel de la familia nuclear, e inclusive de la extensa, un varón sigue ejerciendo un papel de agente dominante independientemente de que sea capitán o no. Ese varón ya no es el *pematakanukaenü* porque ha perdido algunos de sus atributos, por lo que lo denominaré de ahora en adelante como “patriarca”. Aunque discutí con algunos de mis interlocutores sikuani un posible concepto en lengua sikuani para referirnos a este patriarca no pudimos ponernos de acuerdo, por lo que usaré el término en castellano.

Por lo tanto, y como se puede observar en las comunidades contemporáneas, nos vamos a encontrar con comunidades que son administradas por un capitán pero en la que ejercen el poder varios patriarcas ya que en una comunidad pueden residir varias familias extensas. En ocasiones, el capitán que no cuenta con el poder de convocatoria que si tiene el patriarca tendrá que aliarse con éste o entablar una relación política de reciprocidad para poder gobernar. Más allá del desplazamiento de los antiguos patriarcas o *pematakanukaenü* por el capitán, no podemos perder de vista que la hegemonía comunal sikuani jugaba un papel primordial el *penajorobinü* o médico tradicional.

En el trabajo de Alberto Pinzón Sánchez (1971), el autor habla de la ausencia del *penajorobinü* o chamán en el caserío de Corocito. En sus palabras, “[...] como en la comunidad no encontramos un hombre que hiciera de intermediario entre ellos y los principios sobrenaturales, fue prácticamente imposible conocer acerca de sus ritos [...]” (Pinzón Sanchez, 1971, p. 8). Señalaba además “[...] escasa alusión tuvimos al uso del ‘yopo’ remitiéndose a decirnos que se ‘olía cuando habían bailes pero que ‘por aquí era escaso’; por lo demás nos pareció que había preferencia por el aguardiente para tales eventos” (Pinzón Sanchez, 1971, p. 9). Por otra parte, basándose en el texto de Reichel-Dolmatoff (1944); el autor señalaba: “[...] El único instrumento que según el profesor Dolmatoff tiene valor ritual en manos del chamán es la maraca, pero la encontramos en casi todas las casas y nos informaron que era ‘música para el baile’. Nos fue imposible adentrarnos más en la funcionalidad mágica de tal instrumento por el hermetismo continuo a los interrogantes o tal vez porque ya no existe tal función [...]” (Pinzón Sanchez, 1971, p. 9).

³⁰⁰ Los investigadores de la época hablan de jóvenes indígenas “aculturados”.

Arturo Vargas, quien hace trabajo de campo en 1973 en la misma comunidad, describe algo similar a lo sugerido por Lucena Salmoral, y es que “[...] las creencias religiosas parecen ser una síntesis de lo dejado por los misioneros y lo “guahibo” propiamente dicho. En los ritos es frecuente el uso de estimulantes [yopo y kapi]. Bajo los efectos de estos estimulantes, el indígena dice que ve a Dios (Vargas Escobar, 2005, p. 67). Además señalaba que todavía se conservaban varios rituales, como la iniciación de las niñas o rezo del pescado, descrita en parte por Reichel-Dolmatoff, el baile de Cacho de Venado el *jalekuma*, un ritual para los entierros y el matrimonio, como también señaló que eran frecuentes los rezos, o ritos de magia para sacar males (Vargas Escobar, 2005) pero, no habla de la figura del *penajorobinü* como tal.

Pinzón si habla de la existencia de un médico.

[...] Por lo demás en las cercanías al poblado habita el ‘médico Yepes’ de origen guahibo, pero emigrado desde niño al Vaupés, donde con los misioneros adquirió la cultura blanca, además de algunos conocimientos de medicina empírica y curación por yerbas, lo que le ha dado reputación incluso entre los blancos, pero sus honorarios altos sin ningún sentido comunitario hace que los indígenas no lo consideren de su grupo y prefieran ir a la ciudad [...] (Pinzón Sanchez, 1971, p. 10)

Esta información me causó una serie de contradicciones. Como Pinzón habla de un médico de apellido Yepes que venía de Vaupés³⁰¹, inmediatamente pensé que se trataba de Rafael Yepes, el patriarca y luego capitán de la comunidad Walabó 1 y padre del grupo familiar de los Yepes y de Pablo Emilio Gaitán. Sin embargo Rafael Yepes no viajó de niño al Vaupés. En una de mis conversaciones con Pablo Emilio Gaitán, le comenté lo que había escrito Pinzón. Pablo Emilio me aseguró que Pinzón se había equivocado, ya que su tío José Antonio nunca había salido del territorio. Además me aclaró que en el momento en que su papá, Rafael Yepes, regresó del Vaupés, todavía no era *penajorobinü*. En palabras de Pablo, “[...] *Ese antropólogo se confundió, porque en esa época él todavía no era médico, él se volvió medico mucho después que yo llegué, por los años 72 y así. Él se volvió médico en presencia mía. Fue mi tío José Antonio el que le dio los misterios, le rezó, el yopo [...]*” (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Según el testimonio de algunos de mis interlocutores sikuani, los chamanes en esa época seguían existiendo pero ya no eran tan poderosos como antes. La pérdida de legitimidad de poder del chamán no solo se genera a partir de su estigmatización sino también de la prohibición y el abandono de algunas prácticas cotidianas que legitimaban su poder. Por ejemplo, Eduardo Aldana me explicaba que en el pasado, el chamán solía ser muy disciplinado y que las actividades del pueblo en torno a él también eran muy controladas. En sus palabras,

[...] *hace mucho tiempo el médico era muy controlado y los niños no tenían que estar de lado*

³⁰¹ En el apartado sobre el caucho narré como el padre de Pablo Emilio Gaitán había trabajado como capataz de una finca de caucho en el Vaupés.

a lado y mucho menos a la espalda del médico. Siempre los niños tienen que estar muy retiraditos de los médicos. Hoy en día los médicos y los niños andan juntos y no pasa nada, entonces yo creo que los médicos no saben nada y que ya no son ni peligrosos [...] Antiguamente por lo general en el caserío siempre había un médico. Y el hacía sus trabajos a cambio de una camisa, de ropita y así [...] eran buenos médicos. Hoy en día hay hasta más médicos pero son muy pocos los que saben bien [...] Por aquí dicen que hay médicos, mi compadre José Antonio si era buen médico ya murió, luego hay otros médicos que solo saben curar blancos y lo hacen es por el recurso económico. Entonces ellos piden doscientos mil pesos, porque el pariente indígena no tiene esos doscientos mil ya no le sirven veinte mil pesos, entonces el médico se va a curar a los blancos que le pueden pagar doscientos, quinientos mil y hasta un millón de pesos. Pero para mí esos médicos no son médicos, sino por el interés de la plata [...] Por ejemplo los médicos acá están confundidos. Yo observé desde muy pequeño que los médicos tienen que hacer una dieta, en esa época el médico tradicional tenía su maloquita, ahí en la comunidad tenía una casita, la comunidad tenía que hacerla, esa casita se llamaba yalipubo es la casa donde pasa su dieta la mujer que está menstruando, porque ella no puede tener contacto con el médico tradicional. Por eso a ella también le llevaban allá su agüita porque ella no podía ir a los caños porque el médico tradicional pasaba por ahí también. Entonces para no romper esos lineamientos tiene que obedecer el médico tradicional para ir fortaleciéndose porque es que cuando pasa no más el rastro, según dicen, o el agua de dónde sacó ella, tiene la menstruación y el médico se enferma. Entonces cuando él hace el remedio, le va a hacer enfermedad a la mujer que tiene la menstruación y la sangre que ella tiene se va a empeorar todavía. Son peligrosos. El médico tradicional debe cuidarse mucho y no andar donde hay hartas mujeres, y sobre todo saber si están menstruando [...] Por eso el médico vivía un poco apartado de la comunidad y bien cuidado porque maneja una cuestión de espíritu muy delicada [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Cuando comenzamos a conversar con los sikuani sobre las décadas del setenta y del ochenta, y sobre cómo era el gobierno indígena entonces, la mayoría hizo énfasis en la emergencia del capitán pero no en qué pasó con el *penajorobinü*. Según las declaraciones de Mario, uno de mis interlocutores, los médicos se dedicaron a curar y los capitanes a negociar con el gobierno. Señaló que a lo mejor fue ahí cuando el pueblo perdió el rumbo, porque dejaron de escuchar a los ancestros, a los mayores, y se centraron en conseguir plata (Registro Diario de Campo 13/01/2013). Sin embargo, cuando algunos de los habitantes de Wacoyo compartieron sus historias de vida conmigo, la presencia del *penajorobinü* seguía siendo fuerte como también el control social a través del miedo a sanciones sobrenaturales. Este es el caso de las historias de vida de Alirepe, una mujer sikuani de 34 años, y de Clemente, un hombre sikuani de 33. Ambos, mientras narraban sus historias de vida nombraron acontecimientos en los que aparecía el *penajorobinü* y se resaltaba el papel que cumplía en la sociedad sikuani.

Por ejemplo Clemente me contó que cuando él era niño sí había médicos en la comunidad. Según su relato,

[...] En esa época estaba José Antonio, Alejandro Moreno, Rafael Yepes y el viejito Piolo. A nosotros nos curaba Alejandro Moreno. Uno buscaba el bajo precio. Rafael cobraba mucho y el Casulua también cobraba mucho de 200 pa' arriba, osea en ese tiempo era una millonada. 200, 100, 50 le cobraba entonces ese tiempo era un platononón. Y el que nos rezaba también era el finado Piloto el papá de Macho. El si nos rezaba. Inclusive a mi mamá le arregló la

manito porque tenía los dedos torcidos. Todo esto [...] todo no podía lavar. Yo era el que lavaba la ropita de mi mamá. Un día me dijo: “sobrino, ¿qué tiene su mamá?”, él me decía sobrino, yo le dije: “mi mamá tiene los dedos torcidos, no sé qué tendrá”. “Dígale a su mamá que yo voy mañana, dígame que me aliste un casabe de almidón yo voy por la tarde, voy a sorber yopo por la mañana y a las tres ya voy llegando”, dijo. Entonces yo le dije a mi mamá que alistara un casabito de almidón, en esa época ya teníamos conuco teníamos ya yuca. Llegó y la rezó, y nos dijo ya puede lavar pasado mañana, y si, le sobó el dedito se compuso con el rezo, le arregló. Y nosotros teníamos gallinitas, casabe, con eso le pagamos [...] (Entrevista a Clemente 31/01/13).

En el testimonio de Clemente se evidencia que si había médicos en la comunidad pero que no todos podían acceder a sus servicios. Algo similar declaró Pedro Durán, cuando le pregunté por el *penajorobinü*, “[...] José Antonio vivía aparte con sus yernos. Él era medico también y el sí cobraba caro. Por eso no curaba a los indios sino que curaba era a los blancos [...]” (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13). Clemente, por su parte, también me comentó que en ocasiones debían buscar al *penajorobinü* en otros caseríos porque las enfermedades no las podían curar los médicos locales. Por eso una vez tuvieron que ir a Tres Matas en el Vichada en busca de un chamán que tenía fama de ser muy poderoso. Según Clemente,

[...] Otra vez nos fuimos para hacer rezar a mi sobrino a Tres Matas Vichada, donde un chamán, un tremendo para arreglar gente. Era un hermano de mi mamá. Cuando él se le acababa el yopo y el destapaba la botellita y el cantaba tan tan tan tan. Y cuando uno mira como cuando va a llover que llega una neblina y tsh y eso se pierde y se le llena la botella y con eso suerbe. Ese era un tremendo [...] (Entrevista a Clemente 31/01/13).

En ocasiones los médicos intervenían para solucionar situaciones urgentes como fue el caso de Alirepe quien recibió una herida de bala cuando era una niña. En mi diario de campo registré la forma en que ella me narró este acontecimiento. En su descripción Alirepe hace alusión constante a esos aspectos de la vida sobrenatural que tienen presencia en la existencia sikuani.

[...] Todo comenzó cuando un día llega de la nada un soldado al caserío donde vivía Alirepe. El hombre entro por un caminito que conectaba el entonces caserío de Walabó con el sitio donde actualmente está el Colegio Kuwei que para entonces, todavía era la hacienda Santafé. El hombre estaba armado con una ametralladora y primero llegó a la casa de doña Rosa Casoulua donde y les dijo a todos los que estaban en la casa que hicieran una fila y les disparó pero no mató a nadie. Lo que sí hizo fue matar a varios perros que estaban en esa casa. El hombre preguntaba por una muchacha de vestido naranja y comenzó a entrar a cada una de las casas. Al llegar a casa de Alirepe buscó por todas partes y al no encontrar nada se fue. Poco a poco les fueron avisando a todas las personas de la comunidad. Y las personas se empezaron a armar con las herramientas de marisca, con los garrotes y los arcos y las flechas. El soldado se quedó afuera hablando con uno de los hombres de la comunidad [...] Ese día ella estaba ayudando a su mamá a preparar el casabe. La mamá de Alirepe fue con los niños a buscar agua al caño y entonces escuchó un pájaro cantar. Este es el pájaro del “bole” o el presagio. Depende del canto es bueno o malo. El pájaro se llama piscua o tjikue. Esta vez el pájaro avisó como si fuera a pasar algo malo [...] (Registro Diario de Campo 04/01/2013).

En este caso, Alirepe hace alusión al *bole* que para los sikuani es una especie de presagio. Cuando ocurre algo por fuera de lo normal el *bole* avisa de ese acontecimiento ya sea bueno o malo. Luego hay otro concepto que es el de *kopiatane* es cuando uno ve algo que va a pasar con respecto al *bole*. Pedro Durán me explicaba que el *bole* se podía definir en castellano como “mal agüero”. En sus palabras:

[...] Cuando canta un pájaro, que se llama piscua en sikuani tjikue, cuando dice chi-qui le va mal, cuando dice kikikiki le va bien. Porque va a conseguir algo de los bueno. Pongamos un ejemplo, esta gallina esta alentada ahora pero si a mí me va a pasar algo que me va a matar, esta gallina puede caer muerta inmediatamente, de un momento a otro. Ese es el aviso el bole. Luego uno se muere, o un familiar. También si uno se está comiendo en un plato en ese plato se sangró toda la comida es que vine uno que le va a matar porque se sangró la comida [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

De esta forma vemos como una vez más las nociones mágico-religiosas, son determinantes en la vida sikuani, ya que definen en algunos casos el devenir del futuro y de la vida misma. Después de desencadena un episodio de violencia en el que podemos apreciar no solo la cohesión de la comunidad frente a una situación de crisis sino también la intervención de los médicos en esta.

[...]El hombre al ver el carro se puso más agresivo y entonces agarró a Alirepe por los brazos. El hombre estaba muy armado. Tenía un fusil y un puñal y entonces la mamá de Alirepe le empezó a gritar al hombre. El hombre le dijo a Alirepe: “cójame el paso”; “hijueputa gonorra” y le apuntó con el fusil a su madre [...] Alirepe lloraba mucho y se bajaron por un barranco y él le dijo a ella ahí que se arrodillara. Ella no quiso arrodillarse y cuando miró hacia arriba, hacia la loma, vio a mucha gente que estaba ahí. El hombre también vio que en la parte alta del barranco había gente y entonces volvió a agarrar a Alirepe. El hombre comenzó a disparar hacia la gente que estaba en el barranco se agachó para esquivar las balas y ellos le empezaron a gritar a la niña que se defendiera, que hiciera algo para evitar que el hombre disparara. Alirepe me contó que sacó las fuerzas que tenía y cogió el fusil de la parte de abajo y lo subió hacia arriba entonces las balas comenzaron a salir desviadas, hacia arriba, pero aun así el hombre seguía disparando. Fue entonces cuando el hombre le dio un golpe a Alirepe en el vientre. Ella dice que ella se dio cuenta de que ese golpe le dañó algo por dentro cuando quedó embarazada por primera vez. Después del golpe fue que la gente empezó a bajar el barranco y a rodear al hombre. Alguien disparó una escopeta y el proyectil le dio a Alirepe. Todavía tiene partes del proyectil en el cuerpo. La hirieron en la pierna y en la cadera pero también hirieron al hombre. Uno de los hombres del Das rural disparó y el soldado cayó. El soldado a pesar de estar malherido persiguió a Alirepe con un puñal pero no la alcanzó. Ella cayó tendida en el suelo y el hombre se escondió en el monte. En ese momento la recogieron. El hombre se quedó malherido en el monte pero dos de los indígenas que estaban ahí que además eran médicos tradicionales, Faustino Rivas y su cuñado que también era médico que ahora vive en vencedor Piriri empezaron a curar a Alirepe con unas hojas de una planta que ella no recuerda. Las plantas le pararon la hemorragia. Alirepe tenía sed entonces empezó a pedir agua pero los médicos dijeron que tenían que rezar el agua antes de que ella tomara porque si no se podía morir. Entonces rezaron el agua para para que ella pudiera tomar y también comenzaron a rezar y a recoger la sangre que le estaba saliendo de la pierna y la cadera. De un momento a otro salió el hombre de la mata de monte. Los médicos sabían que él iba a salir y avisaron. En el momento en que el hombre salió de la mata de monte, y fue cuando los del DAS rural le dispararon y el hombre murió [...] Como consecuencia de esa experiencia y como estábamos hablando de los “Dobajti”. Alirepe comenzó a ver un hombre que se le aparecía. El soldado

se le aparecía en todas partes. Ella dejó de comer y también de dormir. A veces sentía que alguien se le acostaba en el chinchorro. Don Fermín, el mismo *penajorobinü* que curó a la mamá de Clemente, comenzó a rezar a Alirepe y él decía que el hombre se la quería llevar porque se murió solo. El hombre murió con ganas de llevarse a Alirepe. Ella dice que cree en lo que dicen los médicos porque desde que la empezaron a rezar ella pudo volver a dormir y a comer (Registro Diario de Campo 04/01/2013).

En el relato de Alirepe vemos entonces que los médicos intervinieron a la hora de curarla cuando fue herida de bala. Gracias al conocimiento chamánico se le salvó la vida. Además también fue curada posteriormente por otro médico de las secuelas del acontecimiento, ya que Alirepe permanecía enferma por la presencia del *dowajti* del soldado que le producía insomnio y falta de apetito. Como me ha manifestado en varias ocasiones Alirepe ella cree en el poder de los médicos, por eso lleva a sus hijos a rezar y teme las posibles enfermedades que éstos puedan ocasionar también. A finales de los años setenta, la antropóloga Braida Enciso (1982) señalaba que además de la escases de tierra, las presiones socioeconómicas y las actividades de explotación laboral, la influencia que ejercían sobre los sikuani la creencia en la brujería y la magia eran las que motivan los movimientos migratorios de un poblado a otro. Por esto sabemos que el control social y la justicia aún se manejaban a través de las venganzas sobrenaturales. Los sikuani seguían implementando el *namatayaba* o destierro y en este sentido, el poder biopolítico del *penajorobinü*, seguía presente.

Además de los testimonios de Alirepe y Clemente, está el de Pablo Emilio quien señala que los *penajorobinü* han seguido actuando con la misma intensidad pero de forma encubierta. Él por el contrario apunta más hacia las resistencias cotidianas, dice que a pesar de la evangelización, ellos lograron mantener el conocimiento ancestral en secreto y protegido de los blancos. En palabras de Pablo, “[...] *Vea, sin chamanismo no hay cultura. El día que el universo sobrenatural desaparezca, la población sikuani desaparecería [...]*”. Para Pablo Emilio el poder chamánico se conserva secretamente ya que no debe ser compartido con los blancos.

En palabras de Pablo,

[...] Para mis oraciones de viajes astrales, le rezo todo, cuando nace un niño, le rezo, la tierra el agua, todo, usted vaya y pregunte, aquí que si se hace y si se hace. Usted misma lo ha visto, usted misma, siendo blanca, que es amiga y convive con nosotros, se ha hecho rezar porque sabe que puede enfermar [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Para Pablo Emilio sin chamanismo no hay identidad indígena,

[...] No hay nada que destruya la identidad del ser humano. Lo que es uno, la identificación de uno, vale muchísimo por lo terrenal, si uno perdió la identificación, perdió las leyes, ósea a la ley común y entonces para uno poder tener derecho como pueblo especial tiene que identificarse y guardar y conservar esas leyes especiales. Pero más que eso es aprender las normas de controles de nosotros como pueblo indígena interno. Sin necesidades de las leyes blancas. Si alguna vez dijeron no matar, no robar, no fornicar, la palabra de consuetudinario, la palabra endógena la palabra espiritualidad, la palabra ágrafa, todo lo dice, como es el mundo para poder subsistir o permanecer en la pervivencia que hay. Si uno botara todas

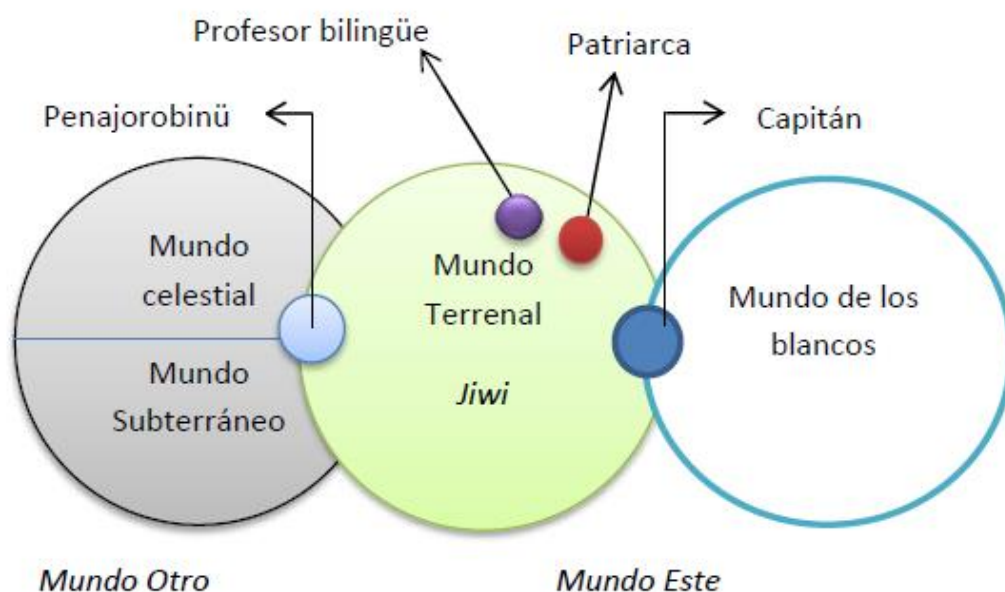
estas normas no tendría como persistir. Por qué algunas y otras personas todavía en su manera de conservar la soberanía alimentaria es eso. Si alguna vez le dieron espíritu a una planta de semilla de yuca con un rezo esa tradición o esa planta sigue conservando por su tiempo completo y no se acabara esa semilla [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Las afirmaciones que en este caso hace Pablo Emilio, son significativas porque dan cuenta de las contradicciones en las que se encuentran los subalternos. Pablo, como líder indígena ha argumentado varias veces que el pueblo sikuani ha sido atacado, exterminado entre otros, por los “blancos” y que a raíz de esas “condiciones externas”, a las que yo me referí en la introducción de esta tesis, los sikuani habían cambiado algunas pautas de su cultura pero manteniendo algunos elementos esenciales como lo es la vida espiritual. Para Pablo, la identidad del pueblo depende de la conservación de la espiritualidad. Esa espiritualidad está relacionada, como ya describí, con las leyes indígenas y la cohesión de los miembros que componen la sociedad sikuani. Sin embargo, Pablo introduce un elemento adicional, que discutiré más en profundidad en el último capítulo cuando incorpore el marco jurídico que garantiza una serie de derechos especiales para los pueblos indígenas, y es que, la conservación de esa identidad indígena es lo que le garantiza a los sikuani poder tener una serie de derechos especiales garantizados constitucionalmente por el Estado central. La pérdida de la espiritualidad no solo implica la desaparición del pueblo como tal sino también los derechos especiales a los que tienen acceso. No obstante, el discurso de Pablo no es radical en este sentido. A pesar de que reivindica la existencia y permanencia de esa espiritualidad a partir de mecanismos de resistencia cotidiana, reclama que los chamanes han sido relegados de la vida política indígena y que ya no los dejan participar, que no los tienen en cuenta para la toma de decisiones. Aunque desde mi punto el desplazamiento del poder del chaman tiene sus orígenes en la evangelización no es hasta la década de los setenta con el surgimiento del movimiento indígena y en los noventa con la burocratización de las autoridades y élites indígenas que va ser desplazado aún más.

En el capítulo 4 inserté un diagrama³⁰² que elaboramos junto con Pablo Emilio para diferenciar el campo de acción del *pematakanukaenü* y del *penajorobinü*. Hicimos lo mismo pero teniendo en cuenta la figura del capitán.

³⁰² Véase: Ilustración 2: Pematakanukaenü y Penajorobinü

Ilustración 3: *Penajorobinü* y Capitán



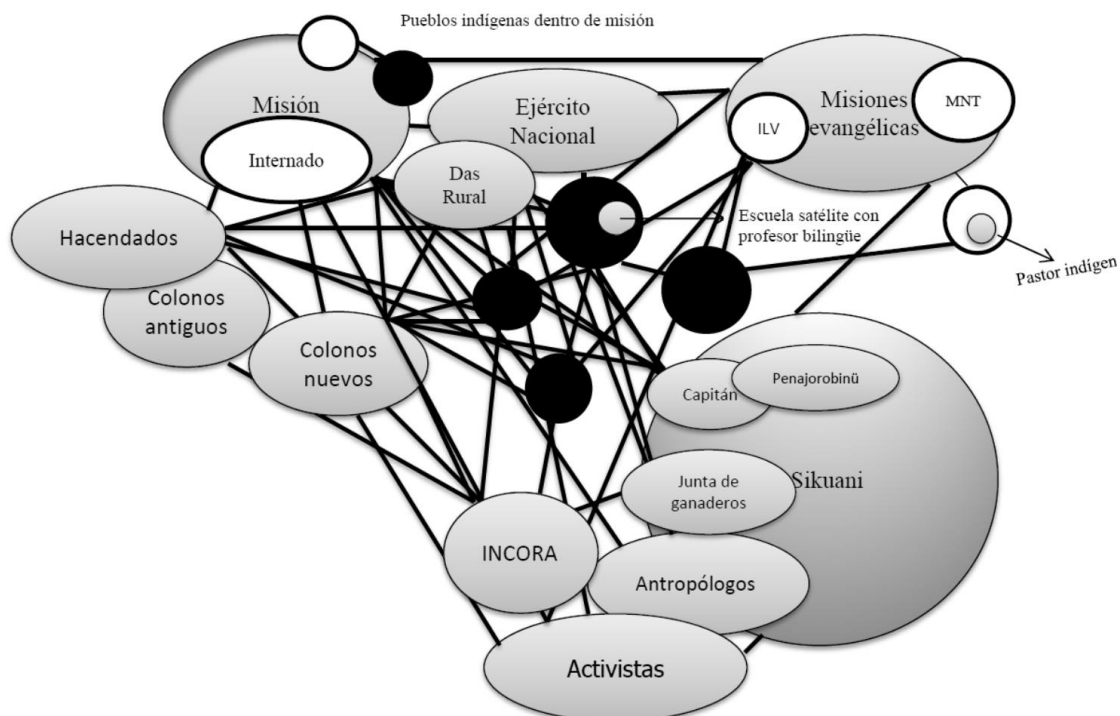
Como se aprecia en el diagrama el capitán aparece como intermediario entre la comunidad y el mundo de los blancos, el *penajorobinü* se mantiene como el mediador entre el mundo este y el mundo otro. Es importante aclarar que en algunos poblados sikuani, especialmente en el Vichada y en la selva del Matavén, los pastores evangélicos indígenas comenzaron a ocupar el puesto de capitán pero este no es el caso de Wacoyo o de ninguno de los caseríos asentados en Puerto Gaitán.

Así, para principios de los setentas, vamos a ver como una nueva hegemonía comunal empieza a tomar forma con el desplazamiento de los líderes antiguos por unos líderes nuevos más jóvenes y que manejaban el castellano. Desde mi punto de vista aquí hay una conexión entre dos momentos del proceso hegemónico. Los indígenas que estudiaron en los internados católicos, aquellos cuyo discurso había sido moldeado por los dispositivos de poder disciplinario y que se materializaba en el marco discursivo común van a ser los precursores del emergente movimiento indígena llanero, apoyados por un sector de la Iglesia más progresista, además de ocupar el lugar de capitán en esta nueva articulación política.

Los capitanes comenzaron a tener un papel principal en las comunidades a raíz de la interacción, negociación y lucha con los actores dominantes regionales y las instituciones estatales que hacían presencia en la región. No obstante, el *penajorobinü* o médico tradicional siguió teniendo un papel dominante en la hegemonía comunal sikuani. Estas nuevas autoridades y liderazgos van a terminar de institucionalizarse con la creación de la Organización Indígena de los Llanos Orientales, sobre la que me detendré en los siguientes capítulos. Como ilustra el siguiente diagrama, nos encontramos con un escenario político de

presencia misionera, disputa territorial, de configuración de nuevas territorialidades indígenas, de constitución de nuevas formas de autoridad al interior de los mismos pueblos, de la llegada de agentes del Estado central pero también de activistas no indígenas que ayudarán a promover la creación de organizaciones en la región (Ver Escenario VIII).

Escenario VI



CAPÍTULO 9

Unuma: El surgimiento de la organización indígena de los Llanos

El presente capítulo se centra principalmente en explorar cómo las dinámicas internas de las comunidades se complejizaron aún más con el surgimiento de nuevas élites políticas indígenas que terminaron por transformar profundamente las dinámicas de poder y la hegemonía comunal. Como sugerí antes, las reservas indígenas delimitaron territorialmente a los pueblos sikuani y en cada uno de ellos se formaron comunidades con sus respectivos capitanes que empezaron a administrar recursos a través de proyectos promovidos por algunas instituciones estatales. Por otra parte, con la llegada de activistas a la región, estos en compañía de algunos sectores de la sociedad sikuani impulsaron la creación de una organización indígena regional que agrupó no solo las diferentes reservas sino que además convocó a la confederación de los capitanes. Esto devino en la conformación de una estructura administrativa y gubernamental en la región: la organización Unuma. En un principio, la organización se limitó a actividades de tipo educativo pero gradualmente comenzó a tener más proyectos e injerencia en las comunidades a partir de la década del ochenta. Por otra parte, en otros lugares del país, ya habían surgido organizaciones indígenas regionales, especialmente el CRIC, que dieron visibilidad al movimiento indígena a nivel nacional. En esta vía, expongo la influencia que ejercieron las organizaciones indígenas andinas como el CRIC y, más adelante, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en la agenda política de los pueblos llaneros. También analizo la forma en que los pueblos sikuani se acomodaron, rechazaron y redefinieron estas políticas.

El ascenso y consolidación de los movimientos indígenas están determinados por el contexto histórico y cultural de cada pueblo. Mientras en algunas regiones la población indígena se organizó para la movilización con el objetivo de recuperar sus tierras y consolidar el dominio sobre sus antiguos resguardos coloniales, en los Llanos orientales, la resistencia indígena se enfocó en enfrentar la colonización de sus tierras y la expansión de la frontera agrícola a través de una alianza con el Estado para el reconocimiento de sus territorios y sus autoridades (Caviedes, 2011; Villa Rivera, 2011).

Este es el caso de la Organización Unuma³⁰³ que nace en 1973³⁰⁴. A diferencia de otras regiones del país, en el caso de los Llanos Orientales, hubo una serie de acontecimientos que impulsaron la organización de los pueblos de la región. Entre ellos, como señalé antes, la

³⁰³ Como ya describí, el *unuma* es un tipo de trabajo cooperativo practicado por los Sikuani. Generalmente se convocaba a este tipo de trabajo para la tumba y quema del monte para sembrar el conuco. Eran invitados todos los hombres de la banda y se le llamaba *unuma* a la comida que daba el dueño del conuco, es decir el que convocaba al trabajo. También se practica el *unuma* para la construcción de las casas, en la adquisición de madera y palma de moriche.

³⁰⁴ Hay diferentes versiones sobre el origen de la organización. Mientras los indígenas del Vichada dicen que fue fundada en 1972 en la población de Uva, la gente de Wacoyo dice que fue en 1974 en Sarrurubá.

Masacre de Planas (Pérez, 1971), que tuvo lugar en el mes de febrero de 1970. Los hechos dejaron al descubierto las prácticas etnocidas a las que fueron sometidos los pueblos indígenas en la región. El otro acontecimiento importante que tuvo lugar al principio de la década del setenta fue el juicio de la matanza de la Rubiera. El 27 de diciembre de 1967, fueron asesinados traicioneramente por colonos 16 indígenas cuivas; los 8 colonos acusados de este hecho fueron declarados no culpables en 1972 por el jurado de Conciencia que juzgó el caso, a pesar de la confesión de los mismos implicados. Un año más tarde, en 1973, ante las presiones de la opinión pública nacional y extranjera, se celebró un nuevo juicio. En este los acusados fueron considerados culpables y condenados a prisión.

La presencia de activistas no indígenas en las comunidades fue crucial para el desarrollo de la organización. En este contexto, y con ayuda del Padre Ignacio Gonzáles, quien anteriormente había denunciado la Masacre de Planas, y Luis Antonio Pérez, líder estudiantil maoísta, apodado por los sikuani como *Wanapabü*, nació la organización UNUMA.

Luis Antonio Pérez era un líder estudiantil de la Universidad de Caldas, de ideología maoísta, quien tras ser expulsado de la universidad en 1970 llegó a la región de Puerto Gaitán en 1971 vinculándose como profesor de primaria bajo la coordinación de la Diócesis de Villavicencio. Luis fue enviado en un principio a las comunidades de Camalipé y Maribel³⁰⁵. En un principio fue rechazado por la comunidad por la influencia de Sofía Müller quien por entonces había presencia en el territorio. Sin embargo, Pérez se ganó la confianza de los indígenas e inició una campaña en contra de Sofía Müller argumentando que los evangélicos buscaban someter y destruir a los pueblos indígenas. Con aquellos que rechazaron el evangelio, comenzó un trabajo organizativo. Aida Peña (1986) narra que Luis Pérez se fue integrando a la comunidad hasta el punto en que los indígenas depositaron su confianza en él hasta aceptarlo como miembro y enseñarle la lengua sikuani. De esta forma, fue aceptado en la comunidad de Maribel inicialmente, bajo la condición de crear una escuela para que impartiera la enseñanza elemental. Algunos de los activistas y universitarios que se solidarizaron con las luchas populares del país asumiendo que las investigaciones y las ciencias sociales tenían el claro objetivo de transformar la sociedad, entraron en un enfrentamiento directo con los misioneros.

Entonces empezó a desarrollarse un programa educativo del que participaron Luis Pérez y otros jóvenes universitarios para crear un equipo de siete profesores que tendrían la tarea de construir escuelas en cada uno de los pueblos que la comunidad solicitara. Esta primera etapa duró seis años, entre 1970 y 1976, y como resultado tuvo la creación de siete escuelas, una para cada docente. Luego, Luis Pérez se ausentó durante dos años y regresó a la región en 1979 convirtiéndose en colaborador permanente de la Organización Unuma. Posteriormente, Luis Pérez contactó con otros estudiantes de la Universidad de Caldas y

³⁰⁵ Estas comunidades están ubicadas en el actual resguardo de Alto Unuma en el departamento del Meta. Ver Mapa 4: Resguardos Indígenas en Puerto Gaitán.

también universitarios de la facultad de Agronomía de la Universidad Nacional, entre ellos, el Profesor Mario Mejía. Este grupo de activistas se consolidó en el Comité de Apoyo al Unuma de los Llanos Orientales en 1980 y se desintegró tres años después. Iniciaron así una labor de alfabetización con contenidos que consideraban adecuados a la cultura indígena. Sin embargo, como aseveró William Villa, un antropólogo que trabajó como asesor de la Organización Unuma en la década del ochenta, este grupo de activistas intentó transmitir un lenguaje y una ideología política que no necesariamente eran adecuados para los sikuani. Para Villa, el lenguaje de los jóvenes activistas era un discurso reivindicativo, incomprensible para algunos indígenas. Incorporaban conceptos como el de “lucha obrera”, “lucha campesina”, que los sikuani no se apropiaron porque no existían ese tipo de relaciones (Entrevista a William Villa 11/03/2013). Como expliqué en capítulos anteriores, las disputas territoriales que se vivían en la llanura eran entre el hato, las misiones y los indígenas. Como señaló Villa, para la época se estaba viviendo un momento de transición donde el piedemonte llanero estaba siendo colonizado. La frontera agrícola todavía no había llegado a Puerto Gaitán, apenas iría por Puerto López donde ya habían plantaciones de arroz, plátano, y donde se había impuesto el modelo de económico de trabajador/patrón (Entrevista a William Villa 11/03/2013).

A raíz de los procesos de solicitud de reservas indígenas y de los programas de desarrollo agropecuario del INCORA, los indígenas empezaron a realizar las primeras asambleas para discutir los temas de tierras. Si bien es cierto que los sikuani ya habían tenido un intento de organización cuando fundaron la cooperativa en San Rafael de Planas, después de la masacre todo quedó desarticulado. Luego con la llegada del INCORA surgieron nuevos intentos de organización con el fin de gestionar las reservas y los proyectos ganaderos que llegaron. Sin embargo, no fue hasta la llegada de Luis Pérez, el padre Ignacio González y de otros activistas que empezó a emerger una nueva organización. Un artículo publicado en Unidad Indígena, un periódico creado en 1974 para difundir los intereses de los pueblos indígenas (Unidad Indígena, enero de 1975), plantea que la Organización Unuma se fundó en una comunidad llamada *Juatajuata* en 1972 (Unidad Indígena, mayo de 1986). Cuando le pregunté a los sikuani sobre esta comunidad me dijeron que ya no existe y que es una zona que está a la orilla del monte donde antes vivía gente pero que ahora es un “sitio”, es decir un lugar que en algún momento hubo un asentamiento pero que fue abandonado (Registro Diario de Campo 05/01/2013).

Sin embargo según otras versiones, en enero de 1973, Luis Pérez en compañía de algunos indígenas convocó a una reunión en la comunidad de Maribel³⁰⁶ donde vieron la necesidad de promover una organización que centralizara los problemas, defendiera los intereses de toda la comunidad y ayudara a enfrentar la agresión y despojos a los que eran sometidos los indígenas por parte de los terratenientes y colonos. Fue allí donde se impulsó la creación de

³⁰⁶ La comunidad de Maribel queda ubicada en las inmediaciones del río Uva en el actual resguardo de Unuma Meta. Ver Mapa 4: Resguardos Indígenas en Puerto Gaitán.

la organización Unuma, considerada desde sus inicios como una confederación de autoridades tradicionales. Los objetivos trazados después de esta primera reunión estaban dirigidos inicialmente a la preparación de profesores indígenas para las escuelas que estaban formando y también de enfermeros indígenas o promotores de salud que aliviaran un poco los problemas de insalubridad. Buscaban además crear programas económicos que no tuvieran en cuenta a los intermediarios que se dedicaban al canje de las artesanías y cosechas por mercancías.

A diferencia del CRIC que, como señalé, surgió con una fuerte inclinación hacia la recuperación de tierras, la organización Unuma se organizó como un proyecto de escolarización bilingüe con el objetivo de mantener la cultura que se estaba perdiendo por la evangelización y la pérdida del territorio a manos de los colonos. De esta forma se propusieron establecer una gramática y una lingüística propia, concentraron sus esfuerzos en la formación de maestros. Para esto, el Padre Ignacio Gonzáles y Luis Pérez, junto con un grupo de indígenas, prepararon la cartilla de alfabetización *Unuma Peliwasi*. Mediante esta cartilla se prepararon maestros indígenas que reemplazarían a misioneros y agentes del gobierno.

Según lo relatado por Pablo Emilio,

[...] Los blancos que participaron en la Asamblea de 1974, habían llegado allá desde 1973 y fueron los que hicieron la cartilla de Unumawi Peliwaisi. Uno de ellos era el finado Luis Antonio Pérez que él había comenzado allá con su escuela, le decían wanapabü. Pero cuando él se internó allá en las comunidades eso si él era antropólogo, sociólogo de todo, trabajando con las comunidades, él fue uno de los que más decía que había que rechazar a Sofía Müller y al evangelismo, valoró los capitanes [...] Yo conocí luego a un sociólogo Gustavo Pérez³⁰⁷, que trabajaba de la mano con el padre Ignacio Gonzales, inclusive con el estuve seis meses andando, preparándome al lado, consiguiendo toda esta formación sobre las problemáticas indígenas. Él estuvo trabajando mucho en la parte indígena de Planas, de Awaliwá [...] Entonces él conoció ahí la problemática de los capitanes. Ahí conoció [...] Los primeros que eran los traductores de los capitanes, pero dejaron a los famosos representantes del capitán, que hoy en día llamamos líderes. En 1975 el padre Ignacio Gonzales se trajo dos profesores a ese lugar. Con el Padre Ignacio Gonzales tuve los primeros pasos de trabajo organizativo cuando él se trajo a Manuel Yabaran de Santa Teresita del Tuparro, que era uno de los caciques duros del Vichada y que todavía vive. Y otro del Muco que le apodaban Tamaracoco [...] Ellos nos hablaron por primera vez del CRIC porque nosotros en esa época no sabíamos nada de idea de la existencia del CRIC, nosotros no teníamos idea de lo que pasaba allá al otro lado [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

El testimonio de Pablo Emilio reconoce la labor que tuvieron los “blancos” en la organización de las comunidades y en la fundación de Unuma como organización indígena de los Llanos. Resalta el rechazo a los misioneros evangélicos promovido por los activistas y la valoración de los capitanes quienes, para entonces, ya ocupaban el papel de autoridad de la comunidad o caserío. Señala, además, un aspecto muy importante y es que a través de esos activistas no

³⁰⁷ Se refiere al Padre Gustavo Pérez Ramírez quién denunció la Masacre de Planas con el Padre Ignacio González

indígenas es que ellos tienen noticias de lo que hacen los indígenas del otro lado del país, pasando las tres cordilleras. Son estos activistas y estudiantes universitarios quienes empiezan a llevar información de un lugar a otro. Ellos les hablaron por primera vez de las luchas de otros pueblos indígenas del país, incluidos los embera katio del alto Sinú que luchaban contra la construcción de la represa de Urrá. Los sikuani manifestaron su solidaridad hacia la lucha de otros pueblos indígenas del país en un congreso de Unuma celebrado entre el 23 y el 26 de noviembre de 1977 (Unuma, 2010 [1977]).

Otro escenario donde se socializó la situación del Pueblo sikuani fue la Semana de Solidaridad con las Luchas Indígenas, organizada por estudiantes de la Universidad Nacional y la Universidad de Caldas celebrada en la ciudad de Manizales en mayo de 1976. Luis Antonio Pérez participó en el evento y presentó un documento en el que se exponían las características de la organización Unuma, la agenda política de la organización y se denunciaban tenciones con algunos actores regionales. Sin embargo, y como iré apuntando, este documento tiene un discurso más politizado que el que encontré en otros textos como las actas de congresos de la época e inclusive en Unidad Indígena lo que demuestra la influencia ideológica de Pérez en su redacción.

Maestros Indígenas Bilingües: la escuela como núcleo organizativo y fluctuaciones en la hegemonía comunal

Para la década del setenta había dos modelos educativos. Por una parte, estaba el promovido por las misiones católicas a través de los internados y, por otra, los programas promovidos por desde el Estado central a través del Fondo Educativo Regional y las Secretarías de Educación.

Los antropólogos y antropólogas que visitaron la región durante esta época estuvieron atentos a la cuestión educativa. Valorando únicamente la educación occidental, Vargas describió que el índice de analfabetismo era bastante alto pero, que a pesar de eso, el 34.4% de la comunidad sabía leer y escribir. El porcentaje estaba repartido en el 39.6% de los hombres y en el 29% de las mujeres. Vargas señala que la alfabetización se había hecho principalmente a través de una escuela construida por el Instituto Colombiano de Construcciones Escolares, ICCE. Además, indica que ese tipo de educación poco le servía al indígena, pues no lo preparaba para su realidad cotidiana (Vargas Escobar, 2005).

Además calificaron como “fracaso” los programas educativos impulsados desde el Estado central. Braid Enciso (1982) describió la escuela como un “[...] elemento ajeno, extraño al paisaje y sin ninguna funcionalidad [...]” (Enciso, 1982, p. 316). Pinzón (1975) por su parte observó que en la comunidad de Corocito había una escuela en la que trabajaba una maestra enviada por el Ministerio de Educación Nacional. Describió en el informe que en el espacio de la escuela había símbolos como un mapa de Colombia y un cuadro del Corazón de Jesús. También señaló que en las clases se le enseñaba a los niños indígenas a reconocer los números, contar y de ser posible sumar como a conocer las letras del alfabeto y articular

palabras para leerlas; siguiendo como texto la cartilla de lectura de Charry. Había clases de geografía sobre el departamento del Meta y de historia “oficial” en la que se enseñaba la relevancia de personajes como Cristóbal Colon y Simón Bolívar. En las la mañanas, al iniciar las clases, la profesora rezaba el Padrenuestro, los niños la seguían haciendo ruido. Pinzón observaba que daba la impresión que aún no había memorizado la oración. Finalmente por la tarde antes de salir de clase se hacía cantar a los niños el himno nacional (Pinzón Sánchez, 1975).

En este sentido, las instituciones educativas promovidas por el Estado, al igual que los internados católicos operan como dispositivos de disciplinamiento. Las escuelas en los territorios indígenas buscaban integrar a los sujetos indígenas en el sistema de valores de la sociedad nacional mestiza. Al igual que los internados católicos se convirtió en una forma de control ideológico, social, político y territorial que obligaba a los indígenas a abandonar sus costumbres: el uso de las lenguas tradicionales, las prácticas rituales, alimenticias y de organización social (Garzón, 2006).

Como se evidencia en la cita de Pinzón (1975), la educación promovida por las instituciones del Estado, no correspondían a los intereses de los pueblos indígenas. El indígena era percibido como un objeto y no como un agente del programa educativo. Esto se debía a que los profesores contratados, generalmente venían del interior del país, tenían muy poco conocimiento sobre los pueblos a donde llegaban a trabajar. Los docentes sentían desinterés hacia la lengua y la cultura indígena por lo que las clases eran dictadas en castellano y reproducían el modelo cultural de la sociedad mestiza occidental. El desinterés del profesor hacia lo indígena, además impedía un contacto real entre este, los alumnos y el resto de miembros de la comunidad. Por lo tanto, muchos de los niños no iban a clase porque se sentían desmotivados, o por que los padres no veían como importante la escolarización de los niños ya que desconfiaban del docente.

Por otra parte surgió un conflicto entre las formas tradicionales de enseñanza y la metodología occidental. Entre los sikuani, la transmisión de conocimientos se daba de padres a hijos a través de la vinculación de los menores en las actividades cotidianas durante las diferentes etapas del ciclo vital. Los niños desde muy pequeños solían salir con sus padres a cazar, pescar, así mismo, las niñas iban con sus madres al conuco, por lo que la educación era experimental y práctica (Calle Alzate, 2010). En contraste, la educación promovida por el Fondo Educativo Regional y las Secretarías de Educación concentraba a los estudiantes en aulas en las que se dictaban conferencias con contenidos alejados de la cultura indígena ya que respondían a los pensum oficiales del Ministerio de Educación Nacional. Reprodujeron además las practicas impuestas por la educación de los internados misioneros como la división de los temas en los planes curriculares, las prácticas en el aseo y la higiene, el ingreso a los salones, la celebración de las fiestas patrias, entre otros (Garzón, 2006).

Según algunos de los mayores sikuani con los que conversé, cuando llegaron los primeros profesores que no eran curas, la escuela fue percibida por el pueblo como algo bueno y malo

al mismo tiempo. Por una parte, algunos padres veían como positivo que sus hijos aprendieran correctamente el castellano y las matemáticas para defenderse de los blancos. Es el mismo argumento utilizado por algunos sikuani con respecto a los internados católicos. Por lo tanto nos encontramos con la siguiente paradoja y es que conocimiento “occidental” es necesario para el empoderamiento político de los líderes comunitarios.

En una ponencia sobre educación y pueblos indígenas en Colombia, Mauricio Caviedes (2013) retomaba el trabajo del antropólogo británico Richard Musgrove (1982) quien argumentaba que bajo la realidad del dominio colonial, era imposible negar que la escuela era un escenario que causaba rupturas al interior de la comunidad, entre jóvenes y mayores, y creaba contradicciones al interior de las formas de organización política indígena (Musgrove, 1982). La paradoja está en que la educación occidental es el único medio a través del cual es posible a la comunidad formar líderes capaces de mediar entre aquella y la sociedad dominante y consecuentemente el conocimiento “occidental” es necesario para el empoderamiento político de las comunidades en el contexto del colonial (Musgrove, 1982 en Caviedes, 2013).

Los sikuani vieron en la escuela una forma de perder el miedo que sentían hacia el no indígena, vieron en la educación occidental la forma de defenderse de los blancos. Un mayor sikuani me explicó lo siguiente:

[...] Vea, uno sabía que allá en la escuelita el profesor no iba a enseñarle a los muchachos a mariscar o a puyar un cachicamo, pero, allá le enseñaban el español, entonces llegaba un blanco a la casa y ya los chinos sabían cómo era la cosa, se podían entender, ¿sí? Y pues lo mismo con la aritmética. Como uno aprendía a sumar y restar, pues entonces cuando uno iba a vender la cosecha de arroz o a comprar que la ropita, una librita de café, cualquier cosita, pues ya a uno no lo iban a engañar tan fácil, porque uno ya sabía, entonces pues por eso fue importante [...] (Entrevista a Mayor sikuani 28/12/2013).

Sin embargo, la escuela, al igual que los internados católicos, funcionó como un dispositivo disciplinario en el que la cultura indígena y sus patrones culturales particulares eran relegados y se imponían las pautas culturales occidentales. En la escuela se le enseñaba a los indígenas que debían civilizarse y a despreciar su propia cultura. Por lo tanto, como describía Pinzón (1975) en su trabajo, la jornada empezaba con la lectura del padre nuestro y finalizaba con el himno nacional, dos imágenes que ilustran que la intención de la escuela era integrar a los indios a la gran nación colombiana, mestiza y católica. Cuando le pregunté a los mayores sikuani sobre los aspectos negativos de esas primeras escuelas, comentaron que como los niños se iban a la escuela no aprendían las cosas que se les enseñaba en la casa. Los niños y niñas sikuani estaban vinculados a la economía familiar y participaban de las redes de reciprocidad comunitarios. Así, con su asistencia a la escuela no solo cambió su participación como miembros de la familia y la comunidad sino que además la educación indígena y la reproducción de conocimiento propio que se transmitía a través de la participación de los niños en las actividades cotidianas se rompió (Calle Alzate, 2010).

Con la emergencia de Unuma se estableció en la región un tercer modelo educativo: el de los profesores indígenas bilingües. Estos se diferenciaban de los profesores indígenas que trabajaban con los misioneros católicos en las escuelas satélite pues el material que utilizaban los nuevos maestros era diseñado por la propia organización indígena y los activistas o “ayudantes blancos” y no impuesto por los misioneros que administraban el internado. Por otra parte, la enseñanza era promovida en lengua sikuani y no en castellano.

Según Pablo Emilio él fue el primer profesor indígena bilingüe que tuvo Wacoyo. En sus palabras,

[...] Cuando yo llegué a la casa de mi tío José Antonio, allá formé la primera escuelita mía. Ahí comenzó la vida de la educación. De todo. Eso fue en el 1973. Mis alumnos eran Aladino, Rubio, Jairo, Vicente, Aquilino, Isabel, que muchos nunca tuvieron escuela; entonces lo que yo les enseñé fue lo que aprendieron. Pero a mí nadie me pagaba, yo lo que quería es que ellos aprendieran a leer y a escribir [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Pablo Emilio narra que él fundó la primera escuela de forma voluntaria para alfabetizar a sus hermanos y enseñarles matemáticas, pero luego, con la ayuda del Padre Ignacio González, quien ya los había apoyado en el proceso de solicitud para la adjudicación de reservas, empezaron a trabajar para conseguir profesores para ampliar el grupo docente y lograr que la escuela pudiera funcionar la escuela. En el manuscrito que redactó en compañía del abuelo José Antonio relataron lo siguiente:

*[...] Con el mismo Padre Ignacio González, que trabajaba en Villavicencio, conseguimos los profesores para que se ampliara el grupo docente y funcionara ampliamente la escuela, que existía con Pablo Emilio, resultó que solamente hubo sueldo para los dos profesores nuevos; por lo hecho trabajaron esos dos nada más, se llamaban Alberto Valencia, un antioqueño y Hernando Charry, un costeño. Ellos fueron hábiles, congeniaron muy pronto con los sikuani e impulsaron bastante la formación de los jóvenes y hacíamos jornadas comunitarias (trabajo *unuma*), que en esa época se estaba perdiendo y se fortaleció con las comunidades desde ese cuando. Inmediatamente se concientizó, que había necesidad de construir una escuela con todos, atribuyendo la participación comunitaria, se hizo al pie de una laguna, en el área de Walabó, allí se matricularon indígenas, vecinos campesinos pescadores del río Meta. Pues la enseñanza era toda en español. Porque todavía no había conciencia de la etnoeducación [...]* (Gaitán & Yepes Casolua, 1999, p. 43).

Como describe el relato, en un principio llegaron profesores blancos, pero luego la comunidad vio la necesidad de construir una escuela para todos. A partir de ahí, Unuma se organizó como un proyecto de escolarización bilingüe con el objetivo de mantener la cultura que se estaba perdiendo por la evangelización y la usurpación del territorio a manos de los colonos. De esta forma, se propusieron establecer una gramática y una lingüística propia, concentraron sus esfuerzos en la formación de maestros.

En el comunicado presentado en la Semana de Solidaridad, se exigió una educación acorde a su cultura rechazando el modelo anterior. Señalaron lo siguiente:

[...] Estamos exigiendo que no se utilicen nuestras escuelas para hacer avergonzar a nuestros hijos de lo nuestro. No queremos que las escuelas vengán a cambiar nuestra forma de vida comunitaria. Nuestras escuelas están directamente orientadas por la comunidad y la educación no permitimos que se dé solamente entre cuatro paredes de una casa sino

exigiendo que nuestros hijos participen comunitariamente en el trabajo y en la lucha por nuestra vida [...] (Comunidad Guajiba, 1976[1981], p. 73).

Así con la creación de escuelas vino la preparación de maestros indígenas bilingües que comenzaron a impartir la educación en las comunidades. Todos los maestros eran exclusivamente instruidos por la Organización Unuma para dar a conocer la gramática del idioma sikuani y su significado en español, las costumbres indígenas, sus formas de vida, así como sus relaciones con el medio natural donde se circunscriben. Pero también eran espacios donde se socializaba la lucha de otros pueblos indígenas, se enseñaba sobre legislación y se les daba formación política a los asistentes. Como sugiere Garzón (2006), la escuela es entendida por las comunidades indígenas como un instrumento de interacción con la sociedad nacional, a través de la circulación de mercancías, de decisiones políticas, de reuniones con instituciones públicas y de circulación de lenguas y creencias (Garzón 2006). La escuela y el trabajo educativo eran percibidos por los sikuani como un proyecto propio. Así lo expresaron en un encuentro de docentes:

[...] el compañero coordinador, dijo: frente al trabajo educativo, hemos trabajado de acuerdo a la cultura indígena y a los reglamentos que nos dimos. Es necesario saber si los pueblos están interesados en la escuela; si es así, deben colaborar porque este es un programa de la organización y no del gobierno [...] El decreto 1142 es una conquista del movimiento indígena y no un favor del gobierno, además muestra el fracaso de la educación dada por los misioneros [...] Ahora estamos tratando de montar 30 escuelas. Hay 18 funcionando y hay otros candidatos maestros pero no los hemos nombrado porque no han asistido a los cursos. Los profesores trabajan en la escuela según lo que diga el pueblo; si hay trabajo comunitario, pues, van. También trabajan de acuerdo al deseo de los niños, porque el profesor no es el que manda [...] (Unidad Indígena, agosto de 1983, p. 7).

Aquí se resaltan varios elementos. Por una parte era importante aclarar que el proyecto de las escuelas bilingües no era del gobierno sino impulsado por la organización Unuma. Declaraban que el decreto 1142 de Junio 19 de 1978³⁰⁸ sobre educación de las comunidades indígenas, consideraba que la educación para las comunidades indígenas era un logro del movimiento indígena y no una política de Estado para favorecer a los pueblos. Por lo tanto, precisaban de la participación de toda la comunidad en la ejecución del proyecto educativo. Adicionalmente señalaban que el profesor debía seguir los dictámenes del pueblo y que carecía de autoridad. No obstante, como explicaré a continuación, no funcionó del todo así.

³⁰⁸ Se refiere al decreto 1142 de Junio 19 de 1978, por el cual se reglamentó el artículo 11 del Decreto Ley 088 de 1978 sobre educación de las comunidades indígenas, consideraba que la educación para las comunidades indígenas debía estar ligada al proceso productivo y a toda la vida social y cultural de la comunidad para que la educación así impartida proporcionara elementos teóricos y prácticos acordes con su propia estructura y desarrollo socioeconómico. Reconocía además, que las comunidades indígenas tenían estructuras políticas y socioeconómicas autóctonas, y que era necesario comprender, valorar y difundir a través del proceso educativo. Señalaba también que las comunidades indígenas se distinguían entre otros elementos por su lengua, organización social, cultural, ubicación, lo cual exigía que el Ministerio de Educación Nacional tuviera en cuenta las experiencias educativas desarrolladas localmente por las propias comunidades. Por lo tanto, el decreto contemplaba que el Ministerio de Educación nacional asegurara la conservación y el desarrollo de las lenguas maternas de las comunidades indígenas y proporcionara a dichas comunidades el dominio progresivo de la lengua nacional sin detrimento de las lenguas maternas.

Según lo publicado en Unidad Indígena, los requisitos para ser maestro eran “saber un poco” y, sobre todo, querer a la comunidad y que la comunidad lo apoyase al docente (Unidad Indígena, mayo de 1986, p. 26). Sin embargo, según relataron algunos sikuani no cualquiera podía ser profesor. Para empezar, el que quería formarse debía tener conocimientos previos de lecto-escritura y matemáticas, así como manejar el castellano y el sikuani. Además se empezó a crear un antagonismo entre aquellos profesores bilingües que habían salido de los internados católicos y los que se estaban formando en las escuelas de la organización. En el comunicado presentado en la Semana de Solidaridad se señaló lo siguiente:

[...] Estamos también luchando para que nuestros profesores sean indígenas. Pero indígenas auténticos preparados por nuestra comunidad. Los profesores que preparan en los internados de los misioneros no les sirven a la Comunidad porque lo único que les han enseñado es a avergonzarse de nuestra cultura [...] (Comunidad Guajiba, 1976[1981], p. 73).

En el comunicado se discriminaba a los profesores indígenas que fueron educados en los internados negándoseles su cualidad de ser “auténticos” indígenas. Cuando discutí el comunicado con algunos de los líderes de Wacoyo, les hizo gracia. Uno de ellos insistió en que los sikuani manejaban la “interculturalidad”, en sus palabras que tiene la capacidad de aprender sobre muchas culturas. A pesar de lo señalado en el comunicado, los indígenas que habían estudiado en los internados no fueron desplazados. La prueba es que líderes como Pablo Emilio Gaitán, estudiaron en los internados y luego pasaron a dirigir Unuma donde ayudaron a formar nuevos líderes. De mis conversaciones con algunos de los líderes intuí que para entonces había dos posiciones encontradas entre los activistas no indígenas, una encabezada por Luis Pérez que partía de una visión purista y esencialista de la cultura indígena en la que había que rechazar cualquier elemento externo a la cultura y otra, encabezada por los curas que buscaba la integración de los sikuani a la economía regional respetando lo más posible su cultura. La posición purista de Pérez acarrearía una contradicción al menos metodológica. Como me explicó María Mercedes Ortiz, una de las antropólogas que trabajó con la Organización Unuma entre 1982 y 1983 y que entrevisté en febrero de 2013, la metodología aplicada por los activistas no indígenas, en especial por Luis Pérez, correspondían al sistema de enseñanza occidental, por lo que las jornadas de trabajo duraban días enteros. Esto implicaba que muchos miembros de la comunidad no pudiesen asistir a los cursos.

Según describieron algunos de mis interlocutores sikuani, cuando se empezaron a hacer las reuniones para la creación de las cartillas, había tres grupos de personas. Por una parte, estaban los asesores blancos que ya tenían una idea preconcebida de cómo debía hacerse el trabajo. Luego estaban los capitanes y otros varones de la comunidad que habían sido alfabetizados por los misioneros católicos o los evangélicos. Por lo tanto, como sugería William Villa en una entrevista, los líderes indígenas que emergen en ese periodo, son los hijos del último bastión de misioneros que hacían parte del Concordato, y de la educación concertada (Entrevista a William Villa 11/03/2013). Finalmente, había comuneros y comuneras que se acercaban a participar de la reunión. Según me comentaron, la

participación femenina no era muy alta, ya que las mujeres no podían ausentarse un día entero porque debían encargarse del hogar y muchas de ellas no sabían leer ni escribir. Ortiz afirmó que las mujeres sikuani participaban activamente en algunas asambleas dependiendo de las temáticas que se trabajaran (Entrevista a María Mercedes Ortiz 24/02/2013).

En los encuentros en las escuelas se discutía sobre la gramática sikuani. Surgieron conflictos entre los indígenas que habían trabajado previamente con Sofía Müller o con los traductores del ILV y los asesores indígenas que querían imponer una gramática diferente. También hubo disputas en torno a aspectos generales sobre la cultura, la forma de nombrar las cosas como también discusiones en torno a versiones de mitos. Según Peña (1986), en ese proceso de reintroducción de valores culturales, se presentaron conflictos con los indígenas, pues éstos sentían desprecio por su lengua y su cultura en general. En últimas, la escuela bilingüe se convirtió en un espacio de constante negociación, creación y transformación de identidades comunales que, en últimas, definían lo que significaba ser sikuani, cuál era su gramática, sus costumbres, su cultura.

Así, la creación de escuelas, la formación de maestros y el diseño de material curricular pueden entenderse como un proceso hegemónico comunal donde confluyeron sectores dominantes y subordinados y donde se debatieron y articularon una multiplicidad de discursos a través de prácticas de inclusión y exclusión. Como producto del proceso hegemónico de la creación de la organización Unuma en torno a las escuelas bilingües, surgió un marco discursivo común cuyos portavoces fueron los maestros indígenas bilingües considerados como agentes de cambio o líderes. Por lo tanto, concuerdo con lo expresado por Villa (2013) quien afirma que el nacimiento de la organización Unuma, la inclusión en la escuela, el uso de un discurso propio de la modernidad y las demandas al Estado, transformaron las relaciones comunitarias y pusieron en primer orden a una serie de personajes que tienen en la escritura y en el español la mediación o el instrumento para articular la comunidad con el Estado (Entrevista a William Villa 11/03/2013). Por lo tanto, del proceso hegemónico no solo sale un discurso sobre lo sikuani sino que también un nuevo aparato político conformado por un grupo de líderes que cambiaron la forma en que las comunidades interactuaban con el Estado y con los grupos dominantes regionales. Esto implicó, a su vez, la variación de los mecanismos de resistencia empleados por el pueblo sikuani en el contexto de un proceso hegemónico más amplio.

Con el empoderamiento de estos líderes indígenas se trastocó la hegemonía comunal sikuani. Los mayores, los chamanes, quienes eran los antiguos jefes o *pematakanukaenü*, fueron desplazados por este colectivo de líderes indígenas formados en las escuelas gestionadas por la organización Unuma. Así, la escuela se convirtió, como sugirió Villa (2013), en una forma de promoción social. Durante nuestra conversación, el antropólogo recordó que en una de las asambleas en las que participó cuando trabajaba con la organización Unuma, un niño sikuani pasó al frente y se presentó con un cuaderno en la

mano. El niño dijo a con orgullo que él estaba en la escuela, que ya estaba aprendiendo a escribir. Eso ilustraba claramente que se había instaurado un nuevo modelo de ascenso y promoción social asociado a la escuela.

Estos sujetos se convirtieron en los nuevos asalariados en las comunidades, pero eran diferentes de aquellos que trabajaban en los hatos ganaderos o para los colonos pues recibían un salario que venía de la financiación de proyectos que gestionaba la organización. Para los sikuani, los maestros de escuela primaria no podían vivir dentro de los reglamentos de la economía comunitaria sikuani porque no les quedaba tiempo para cazar, pescar, preparar el conuco o construir una casa. Esto generó que estos sujetos asalariados comenzaran a pagarle a otros miembros de la comunidad para la realización de estas labores (Sosa, 2000 [1985]). Según el testimonio de un mayor sikuani, con la llegada de los salarios de los profesores y los promotores de salud se empezaron a crear los “estratos”³⁰⁹ en la comunidad. Según el mayor, los que recibían salarios se volvieron egoístas y empezaron a considerar a los demás como inferiores. Algunos de ellos, por ejemplo, compraron ganado para ellos y sus familiares y dejaron de particiar del *unuma* y el *wakena* (Registro Diario de Campo 03/05/2012).

Esto generó críticas en algunos sectores. Por ejemplo, los investigadores Castro y Vega (1989) se preguntan en su artículo si los maestros indígenas podrían ser agentes de aculturación más intensos que los misioneros mismos. Para los autores,

[...] a pesar de los esfuerzos realizados por recuperar la cultura autónoma, el indígena es el mejor agente aculturizador, puesto que después de recibir un salario, de hecho está vinculado con muchos de los elementos de la cultura occidental [...] Por tal circunstancia se convierte en una persona diferente dentro de la comunidad; pero esa diferencia no está basada como antaño en la autoridad y la experiencia, sino que sustenta en una supuesta superioridad brindada por la preparación educativa, la que a su vez se supone puede brindar mejores ingresos económicos. De tal forma en términos generales, el maestro bilingüe que llega a la comunidad ya no se vincula a las actividades productivas, de una parte, porque la labor educativa se lo impide; y de otra, porque con el poco salario que recibe puede adquirir mercancías en tiendas de los colonos. El maestro bilingüe adquiere moto, grabadora, reloj, viste a la última moda – tal como hace el colón—construye su casa con zinc o eternit compra estufa, se emborracha cuando le pagan [...]” (Castro Agudelo & Vega Cantor, 1989, p. 15)

Más allá de que los profesores bilingües fuesen o no agentes de “aculturación”, sugiero que los sujetos formados en las escuelas bilingües durante este periodo pasaron a formar una nueva élite política. Esta élite se conformó con individuos que accedieron a un nuevo modelo de promoción social y se convirtieron en los portavoces de un marco discursivo común que corresponde a ese acuerdo tácito entre las fuerzas disputantes, en este caso, los

³⁰⁹ En Colombia la población ha sido clasificada por el Estado en estratos socioeconómicos para cobrar de manera diferencial los servicios públicos domiciliarios permitiendo asignar subsidios y cobrar contribuciones de acuerdo a las capacidades económicas de la población. En la cultura popular colombiana, la categorización por “estratos” ha suplantado en el lenguaje cotidiano la de “clase social”. Por lo tanto, si una persona es de una clase social más alta, se dice que pertenece a un estrato más alto.

participantes en las discusiones en torno al proyecto educativo y organizativo de Unuma.

Consolidación de la organización Unuma

Con la escuela como núcleo, se comenzó a crear todo un andamiaje organizativo que empezó a tomar forma para finales de la década del setenta. Como señalé anteriormente, en la Semana de Solidaridad con las luchas indígenas celebrada en Manizales en 1976, se presentó un documento sobre la situación del pueblo sikuani. Un año más tarde, entre el 23 y el 26 de noviembre de 1977, ciento ochenta delegados indígenas sikuani, del oriente y sur del departamento del Meta, representantes de las comunidades de El Retiro, Trujillo, Boponé, Navuche, Turpialito, Mabriel, Guayabal, Sarrurubá, Camalipé, Putare y Altamira se reunieron en Camalipé, para celebrar un segundo encuentro de la organización de Unuma³¹⁰. De las conclusiones de este encuentro también existe un documento. A continuación comparo y contrasto ambos documentos para visibilizar algunas de las tensiones que se generaron en torno a la emergencia de Unuma.

Tanto en las conclusiones de la reunión de 1977 como en el comunicado presentado en Manizales en 1976 resaltaron la importancia del territorio para la supervivencia del pueblo sikuani y señalaron que la llegada de los blancos a la región había cambiado su forma de vivir. Expresaron estar acorralados en los últimos rincones del Llano porque los terratenientes se habían apropiado de sus tierras. Sin embargo, mientras en el comunicado de 1976 se solicita la expulsión de maestros no indígenas, en el congreso de 1977, denunciaron que los terratenientes no querían que ellos se educaran por lo que habían impedido la llegada de profesores blancos a la comunidad.

En las conclusiones del congreso visibilizaron también la presencia de graves epidemias en las comunidades y la ausencia de asistencia médica de parte de instituciones como la Secretaría de Salud Pública, la Gobernación del Departamento y la Cruz Roja. Asimismo anunciaron cinco puntos a desarrollar para cambiar la situación en la que se encontraban. Éstas las he agrupado en dos: unos asociados a la defensa del territorio y otros enfocados al fortalecimiento de la organización indígena y el gobierno propio. En el caso del comunicado de 1976, los puntos son casi los mismos, pero con algunos matices.

Con respecto al territorio propusieron la defensa de la tierra a través de la conformación de reservas indígenas, fomentar la producción agropecuaria en las reservas y no permitir la entrada de cacharreros y expulsar a los terratenientes y colonos que estaban asentados en tierras indígenas. En el comunicado presentado en la Semana de Solidaridad aparece una reflexión sobre la política de reservas que no está presente en otras actas de congreso. Señalaron lo siguiente:

³¹⁰ Allí se nombró a Carlos López como secretario ejecutivo; Gregorio Trejos como secretario de relaciones con otros sectores; Miguel Gaitán, como secretario de propaganda; y Ramón Flórez como secretario de finanzas.

[...] Entendemos que las leyes de reserva las han creado los enemigos del pueblo no para defender nuestros derechos sino para tratar de conquistarnos, dominarnos y exterminarnos. Por eso no estamos dispuestos a aceptar que nuestra tierra sea partida al antojo de ellos, porque ellos no son los que van a sufrir las consecuencias. Partir nuestra tierra en pedazos es partir nuestra unidad; es dividirnos para tratar de dominarnos mejor, y es un crimen. Es dividir la comunidad; porque con terratenientes en el medio de nosotros que nos quieren prohibir hasta pasar por sus cercas, se haría más difícil la comunicación de nuestros pueblos, porque partiendo de nuestra tierra primero por pueblo, es buscar que después se divida por familia y después por individuos en propiedad privada lo cual es totalmente contrario a nuestras costumbres eminentemente comunitarias, y ataca así la base de nuestra cultura. Porque partiendo nuestra tierra nos quieren obligar a permanecer siempre en los mismos sitios, lo cual no es nuestra costumbre [...] (Comunidad Guajiba, 1976, p.69).

La posición crítica que aquí se expresa con respecto a la política de reservas como una forma de control y dominación estatal, que buscaba exterminar a los indígenas y someterlos a la propiedad privada y la sedentarización desaparece, por lo menos en los documentos escritos que desde la organización Unuma se publican a partir de esa fecha. Como afirmé en el apartado sobre las reservas, los sikuani se apropiaron de la reserva indígena y gran parte de sus demandas se enfocaron en la adjudicación de estas. Por otra parte, como explicaré en el siguiente capítulo, según mis interlocutores sikuani, el debate en torno a las ventajas o no de las reservas no comenzaron hasta la década del ochenta. Habrá que indagar si este debate se dio en otras comunidades.

Otro de los temas tratados tanto en la Semana de Solidaridad como en el Congreso fue el tema de la organización política. Propusieron lo siguiente: fortalecer la organización Unuma para que se convirtiera en su herramienta de lucha, capacitar a los líderes indígenas y a los comuneros para que entendieran la lucha, divulgar la lucha del pueblo para que se conociera dentro de los indígenas y los demás sectores para conseguir solidaridad, elaborar unos estatutos de orientación de la organización y también oficializar el cargo de los capitanes como máxima autoridad en las comunidades misma (Unuma, 2010 [1977]). En el comunicado de 1976 además se señaló que la organización serviría como plataforma para ser un interlocutor válido en las relaciones con el Estado. Lo expresaron de la siguiente manera: “[...] hemos aprendido que con una organización fuerte conseguiremos que nos reciban en las oficinas del gobierno, que se nos respete como a personas y que se nos reconozcan nuestros derechos [...]” (Comunidad Guajiba, 1976, p.68). Finalmente, tanto en el comunicado de 1976 como en las conclusiones del congreso hicieron un llamado a la unidad de los sectores populares, en un tono similar al que se había dado en el Cauca, donde se afirmó que sin apoyo de otros sectores como el campesino, la lucha indígena no iba a tener éxito. Los campesinos y los indígenas tenían el mismo enemigo: los terratenientes (Unuma, 2010 [1977]). La lucha, entonces, era la misma, con la diferencia de que en el comunicado de 1976 hay un claro discurso antimperialista al identificar como “enemigo” además de los terratenientes y cacharreros a los “conquistadores norteamericanos” o “gringos que vienen a chupar el petróleo” (Comunidad Guajiba, 1976). También se propuso en el comunicado de la Semana de Solidaridad que Unuma se vinculara con otras organizaciones indígenas para

lograr unificar la lucha en busca de una organización de los indígenas de Colombia, y nombrar un miembro de Unuma como representante en la Secretaría Indígena de la ANUC (Comunidad Guajibá, 1976).

Cuando discutí ambos documentos, tanto el presentado en la Semana de Solidaridad de 1976 como las conclusiones del encuentro de 1977, con algunos de mis interlocutores sikuani en Wacoyo, estos lo calificaron de secundario. Afirmaron que en la época se estaban haciendo muchas reuniones y que a todo se le llamaba congreso. Por el contrario, aseguraron que no fue hasta el congreso de Sarrurubá, celebrado entre el 14 y el 17 de mayo de 1980, que UNUMA empezó a consolidarse como una organización representativa de los indígenas del Llano. Hasta la fecha, no habían logrado reunir a la mayoría de los pueblos, en parte, por factores geográficos. Otro de los aspectos que generaban desunión entre los pueblos estaban asociados a factores culturales a los que se sumaba la división provocada por las ideas religiosas impuestas por los misioneros católicos y protestantes (Enciso, 1982).

Según lo relatado por Pablo Emilio Gaitán,

[...]Unuma se proyectó y más o menos en 1974, pero la primera gran asamblea se hizo en el municipio de Puerto Gaitán, para los pueblos indígenas pero convocados solamente los indígenas en la comunidad de Sarrurubá en el Vichada por el lado de Puerto Oriente, Puerto Trujillo, en la costa del río Vichada. Allí nació la palabra de unuma. El encuentro lo habían convocado los capitanes de cada región. Sobre todo los del lado de la selva, lo que hoy en día es el Resguardo de Unuma Meta. En ese entonces estaba la comunidad de Sarrurubá, la comunidad de Cararipé, Okorbokopo que Sofía Müller bautizó como Santa Cruz, Turpialito, Curumayua. Toda esa gente invitaron a los de Planas, a los de Awaliwá, a todos. En esa época como no había resguardos, pues eso no se manejaba por resguardos sino por comunidades. Y a los de acá, nos llamaban los del Meta. Porque en esa época solo existía Walabó 1, Corocito y Yopalito. Y por eso es que hoy en día es lo que aparece en el Ministerio del Interior con ese nombre el título de la Reserva. Eran las tres comunidades que había, en ese entonces con 160 habitantes. Y allá en Sarrurubá se abrió un trabajo de organización que todos los que participamos, teníamos que obedecer unos estatutos de convivencia [...] En el encuentro participaron todos los capitanes de los diferentes pueblos, muy armonioso y todas esas cosas. Se habló de terminar las indiferencias que había [...] Y fue ahí donde nació la Organización Unuma [...] Cuando comenzó el congreso de Surrurubá se colocaron tres temas, tres áreas de trabajo. Uno, sistema productivo, o sea lo llamaron programa económico. Era hacer mañoco, artesanía, para sostener, tener plátano, yuca, piña, o sea, todos los productos para una comunidad y poder así seguir haciendo los congresos los encuentros. El segundo tema fue el de salud para preparar jóvenes indígenas que trabajaran como promotores de salud. Y finalmente el proyecto o el programa de educación. Se trabajó entonces en esos tres programas. Como yo ya estaba trabajando en educación comencé y tenía como una preparación con el sociólogo y ya me había hablado con José Antonio Pérez [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Pablo Emilio cuenta que la reunión fue convocada por los capitanes de cada una de las comunidades. Esto muestra que las capitanías como nuevo órgano de gobierno comunitario estaban más institucionalizadas que en la década anterior y que los capitanes ya no solo estaban cumpliendo la labor de intermediarios entre la comunidad y los agentes externos

sino que también comenzaron a cumplir el papel de representantes de su pueblo ante la organización indígena regional. Por otra parte, apareció el elemento normativo: desde ese congreso se institucionalizó la organización indígena a través de un marco jurídico o reglamento que Pablo Emilio denomina “estatutos de convivencia” o “mando orgánico”.

La organización Unuma se consolidó en un momento de grandes tensiones y contradicciones. Las declaraciones de un hombre indígena, que aparecen citadas en el trabajo de Aida Peña (1986), son muy ilustrativas al respecto. Al explicar lo que significaba UNUMA, señaló:

[...] Hemos nacido en esta tierra para morir en ella, porque si salimos de su seno es para retornar a él. Por esta razón no nos apropiamos como el blanco para extraer de ella solamente los medios de nuestra subsistencia. De ella no solo ha brotado el *sikuaninnü* [hombre sikuani] sino la sociedad sikuani con todo el complejo de su organización [...] Para nosotros organización significa seguir un mínimo camino, tener una misma idea, compartir un pensamiento que nos oriente hacia la vida, una vida comunitaria. Compartiendo el aire y el agua, el sol y la tierra, lo compartimos todos; y así somos solidarios en nuestros sufrimientos y en nuestras alegrías; en nuestras desventuras y en nuestras venturas; en nuestras derrotas y en nuestras victorias. Más no crean que la palabra organización existe como tal, en nuestra lengua. A veces no es necesario bautizar lo que existe. Esto se hace necesario cuando hay que diferenciarlo de algo parecido [...] Antiguamente no necesitábamos diferenciar nuestra forma de ser. Todos compartíamos las mismas cosas. No hablábamos de los derechos para redactarlos sino que los reconocíamos esporádicamente, porque nosotros así hemos sabido hasta donde llegan los derechos de los unos y donde empiezan los de los demás. Pero cuando llegó el blanco las cosas empezaron a cambiar; las especies animales y vegetales empezaron a agotarse, la tierra se esterilizó, el régimen de lluvias varió, nuestros instrumentos fueron cambiados por otros más avanzados no precisamente para que nuestra vida comunitaria se fortificara sino para someternos al yugo de la explotación, al yugo del individualismo. Luego, quisieron despersonalizarnos: ya no valíamos como personas, valían los “documentos” del rey; nuestra existencia empezaba cuando el “santo padre” nos concedía el derecho de posesión del alma; los antropólogos (léase antropófagos), nos denominaron indios, indígenas, guahibos; es decir, ya no éramos sikuani. Todo esto y muchas otras gracias nos trajo la “civilización”³¹¹. [...] En este momento empezamos a sentir nuestra pobreza: Mejor dicho, la pobreza del blanco. Hasta nuestra lengua se quedó corta y hubimos de robarle al blanco palabras para designar esa pobreza, le robamos el pantalón, camisa y sombrero, zapato, mercancía, cura, sífilis, tuberculosis, gobierno, presidente, hambre, miseria, robo, gonorrea, plata etc. Pero tal vez lo más importante fue esa... Organización [...] Trajeron un ejército organizado de curas y sacristanes; soldados y prostitutas; cacharreros y baquianos; politiqueros y bandoleros; oidores y mentirosos; alcabaleros y encomenderos. Nos trataron de domesticar primero... nuestra rebeldía los obligó a masacrarnos, pero nuestra valentía los obligó a adoctrinarnos, y nuestra apostasía los obligó a embriagarnos con su aguardiente del diablo. Sin embargo, pasados casi 5 siglos, hemos escapado con vida a tal persecución, robándoles su palabra hemos bautizado con ella nuestra capacidad de defensa. Somos la Organización unuma es decir somos organización para los blancos y Unuma para nosotros [...] (Testimonio de hombre sikuani citado en: Peña Quevedo, 1986, pp. 49-50).

³¹¹ En el texto original aparece como “sifilisación”

En la primera parte del discurso, el hombre, de quien no conocemos el nombre, hizo referencia a la relación que los indígenas tienen con el territorio y por qué esta forma de relacionarse es diferente a la forma en la que se relacionan los blancos. Este es un punto importante pues hace alusión concepción que los sikuani tenían sobre la tierra. Esta concepción ya la habían definido parcialmente en el comunicado presentado en la Semana de Solidaridad cuando afirmaron lo siguiente:

[...] porque cuando nosotros decimos que vivimos de la tierra no estamos hablando solamente del pedacito que sembramos, sino hablamos de los lagos donde pescamos, de los montes donde cazamos, conseguimos papas para alimentarnos y la materia prima para hacer nuestras hamacas, nuestra casa y muchas otras cosas más que necesitamos [...] (Comunidad Guajiba, 1976, p.69).

El concepto de tierra que aquí se maneja, rompe con la consigna “la tierra para quien la trabaja” utilizada por los pueblos indígenas andinos y el movimiento campesino dedicados principalmente a labores agrícolas porque pone de manifiesto que sikuani se relacionan con esta de otra manera. A pesar de la inclusión de proyectos agrícolas en algunas comunidades, y de la introducción de nociones como el de la propiedad privada, los sikuani percibían su derecho sobre la tierra en términos extractivos.

Retronando el primer testimonio, luego incorpora un debate crucial en el marco discursivo común que promovió Unuma: la tensión entre qué se mantiene o rescata de la cultura indígena y qué se incorpora de la cultura de los “blancos”. En esta línea, habla de un antes y un después del contacto con el blanco. Antes, existía una ley orgánica estructural, la ley indígena. Sin embargo, hay un momento de ruptura con la llegada del blanco que el sikuani no ubica temporalmente en un inicio. Expone que a partir del contacto con el blanco, cambia el clima, llegan las herramientas de metal y también la explotación y el individualismo. En el discurso de este hombre sikuani se hacen presentes alegorías católicas cuando usa el término “bautizar” para referirse a darle un nombre a algo o crear un nuevo concepto.

En este discurso el sikuani que habla expresa que los indios le han “robado” la palabra a los blancos y que a partir de esto han dado origen a su “capacidad de defensa”. Es decir que los indios han adoptado la “palabra” del blanco para resistir. Aquí una vez más se hace presente esta contradicción propia del discurso del subalterno, y es que hay ejercicios que son simultáneamente dominación y emancipación. Ellos reconocen que fueron “adoctrinados” pero al mismo tiempo reivindican su agencia al señalar que “robaron” la palabra de los blancos para defenderse de éste. Por lo tanto, una vez más se hace evidente como en los procesos hegemónicos, los símbolos, valores y prácticas que los subalternos, en este caso, los sikuani, usan para resistir y negociar su situación de opresión, están moldeadas por el proceso de dominación y sus dispositivos. Los sikuani tienen conciencia de esto. Para ellos, la creación de una organización indígena es claramente el resultado de un proceso de lucha y resistencia frente a lo no indígena. Siguiendo la concepción dual de los sikuani, la “organización” entonces corresponde a los sikuani pero en relación al mundo de los blancos, y el *unuma*, sería su organización “tradicional” hacia adentro. Sin embargo, lo que no

previeron en ese momento los sikuani y que hoy en día se hace evidente es que la “organización” terminó por subordinar al “unuma”. Sobre esto, profundizaré en el último capítulo de esta tesis.

De acuerdo con los temas discutidos en los últimos congresos, el de Maribel en 1973, el de Camalipé en 1977 y el de Sarrurubá en 1980, los asistentes llegaron a unas conclusiones que fueron aprobadas en una reunión celebrada en noviembre de 1980 en el Centro Indígena Unuma de Puerto Gaitán, en el Departamento del Meta.

Las conclusiones del Congreso de Unuma en 1980, se dividieron en seis ámbitos: social, político, educativo, económico, y salud.

En el ámbito social se pactó la defensa del derecho a posesión de la tierra con base en las tradiciones y costumbres del pueblo sikuani. Decidieron exigirle al gobierno el saneamiento de las reservas y la abolición de los títulos de “tierras baldías”. Además prohibieron que los indígenas negociaran las tierras de forma individual con los colonos, al ser una de las causas de invasión de las reservas legalmente constituidas. En esta línea se señaló la importancia de la lucha por la constitución de nuevas reservas y la ampliación de las ya constituidas, exigiendo al Gobierno central la formación a los alcaldes, inspectores de policía y jueces, en legislación indígena vigente. Por otra parte la organización demandó que se el gobierno y las agencias le consultaran a las comunidades antes de desarrollar programas y proyectos en estas.

Con respecto a la llegada de empresas petroleras, desde la organización se rechazó la explotación de petróleo en sus reservas con el fin de evitar perjuicios en la salud, sistema de vida, y otro tipo de consecuencias negativas como la proliferación de mafias y extorsiones. Asimismo prohibieron el cultivo y el uso de marihuana. Para la época, el narcotráfico ya se había instalado en la región. Finalmente prohibieron el matrimonio entre indígenas y “blancos”, así como el compadrazgo y otro tipo de relaciones que permitiesen a los “blancos” apoderarse de sus tierras. También acordaron prohibir el trabajo indígena en las fincas de colonos.

En el ámbito político, desde Unuma se reconoció a los Capitanes como directores del programa social y representantes legales de la organización. Además se crearon varios órganos de gobierno. Un congreso, que convocaría a todos los pueblos del Meta y el Vichada, que se reuniría cada seis meses; un congreso de reservas para discutir el tema de tierras, que se reuniría cada tres meses y finalmente estaba el consejo de cada pueblo que se reuniría cada que fuera posible. Este último estaría compuesto por: un Capitán, un enfermero, un profesor, un representante y un almacenista.

En el ámbito educativo se estipuló que la educación de los niños y adultos estaría basada en su propia forma de vida, sus costumbres y sus tradiciones. Por lo tanto, señalaron que procurarían que los profesores fueran indígenas bilingües. Estos debían tener los derechos y deberes de los profesores “blancos”, además de impartir los contenidos del programa

previamente establecido por la Organización Unuma. Este programa haría énfasis en la cultura, la historia, la tradición la lucha, la memoria y el desplazamiento; todo esto para evitar la pérdida de la cultura³¹².

Con respecto al contacto cultural decidieron, “tomar del ‘blanco’ lo que nos sirva, rechazando aquello que trate de destruirnos”. Decidieron aceptar de los “blancos” aquellas cosas que logran mejorar las condiciones económicas de los indígenas de los Llanos Orientales asegurando su supervivencia y fortalecimiento su identidad étnica como guahibos y representantes de una cultura diferente a la cultura nacional dominante.

En especial reivindicaron el cumplimiento del decreto 1142 del 19 de junio de 1978, que rescata para las comunidades indígenas el derecho de tener una educación acorde con la identidad cultural de cada una de ellas y dispone la participación de estas en la elaboración e implementación de los planes educativos oficiales, de acuerdo a los términos de la Declaración de Bogotá (1978), aprobada por la conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en América Latina y el Caribe.

Finalmente solicitaron la eliminación del servicio militar obligatorio para los indígenas, evitando así la dispersión de los habitantes y los perjuicios en su vida personal.

En el ámbito económico se decidió impulsar pequeños almacenes en cada pueblo, rechazando el “individualismo” y aceptando únicamente aquello que fortalezca a la organización. Así, plantearon fomentar cursos de capacitación sobre el manejo de las cuentas de los almacenes y demás programas económicos como cosechas, ganadería, artesanía, etc. Los responsables serían los almacenistas, a quienes se les debía facilitar los elementos necesarios que exigiese su tarea, a su vez, éstos debían también ocuparse del aprovisionamiento de los poblados y de los artículos de primera necesidad. También plantearon solicitar financiación y asistencia técnica al SENA y a otras instituciones similares para poner a funcionar una empresa ganadera en poblado central, que permitiese a los demás pueblos asociados a la organización, colaborar en la empresa. Otro de los programas que aceptaron a pesar de que “no hacía parte de sus cultura” fue el programa de organizar marraneras en cada reserva pues suponía beneficios para la comunidad. En esta línea, decidieron solicitar al Ministerio de Gobierno la anexión y coordinación de actividades de los almacenes comunales que funcionan con indígenas en el Llano, al programa económico UNUMA. Esto se planteó para que desde el Estado se transfirieran recursos a la organización Unuma. Luego estos recursos podrían moverse de un poblado a otro, dependiendo de las necesidades pero con la autorización de los dirigentes de la organización.

Por último en el ámbito de salud, pactaron que se prepararían y capacitarían enfermeros y supervisores indígenas en cada poblado. Estos deberían estar acreditados por un certificado de Salud pública y se encargarían de educar a las personas, así como adquirir conocimientos respecto a la botánica y a medicina de los médicos indígenas, que constituye una de las bases de la cultura. También se decidió fundar una farmacia general en el centro de Unuma,

³¹² La palabra utilizada en las el documento original para referirse a la pérdida de la cultura es “deculturación”.

para aprovisionar a cada poblado, así como la construcción de puestos de salud donde fuera necesario, de acuerdo a lo estipulado por Unuma, rechazando las obras y campañas de salud pública impuestas. Finalmente, con respeto a los recursos que enviaba el ministerio de gobierno y a las medicinas que aportaba la salud pública y otras entidades particulares, se decidió que estos debían integrar un fondo común que sirviese para mantener medicinas en el Centro Unuma. Se estipuló que la farmacia sería manejada por un contador indígena, sin rechazar la colaboración de un asesor no indígena.

Como he sugerido antes, el programa desarrollado por Unuma difería en varios puntos de lo que proponían las organizaciones indígenas andinas, específicamente el CRIC. Mientras para el CRIC una de las prioridades era recuperar las tierras de los resguardos, en el caso de los indígenas Llaneros, esto no tenía mucho sentido pues nunca habían vivido en resguardos y además en ese mismo tiempo el INCORA había declarado su territorio como reservas indígenas. El CRIC pedía que se ampliaran los resguardos. Aunque en Unuma se solicitó la ampliación de algunas de las reservas que había legalizado el INCORA, este no era uno de los puntos más importantes de la agenda como sí ocurrió en el Cauca. Lo cierto es que mientras algunas reservas como la de Unuma³¹³ tenían muchas hectáreas de tierra, otras como la de Corocito, Yopalito y Walabó (Wacoyo), tenían menos, por lo que no era un punto prioritario para todas las comunidades. El tercer punto del CRIC era el de reforzar el cabildo. Como he venido explicando a lo largo de esta tesis, los sikuni, no se organizaron nunca en cabildos. Su forma de gobierno eran las capitanías.

El cuarto punto de la plataforma de lucha del CRIC promovió la abolición del terraje. Esta forma de explotación no tuvo lugar en la altillanura, donde predominaron principalmente el endeude o la esclavización³¹⁴, como expliqué en capítulos anteriores. Mientras que el CRIC le dio importancia a la difusión de las leyes indígenas, en Unuma, según las actas que revisé y las entrevistas realizadas este punto no fue muy tratado.

Con respecto al sexto punto del CRIC, sobre defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, en Unuma, tuvieron una posición intermedia. Por ejemplo, fueron tajantes al prohibir el mestizaje, aunque luego señalan que utilizarán aquellas cosas de la cultura de los blancos que les sea útil. Y esto me lleva al siguiente aspecto que en el programa del CRIC está ausente³¹⁵ por ser una plataforma de lucha y en el de Unuma fue muy importante que fue el tema económico. Pero el programa económico presentado en este congreso tenía

³¹³ Recordemos que una de las nueve reservas legalizadas por el INCORA se llama Unuma al igual que la Organización.

³¹⁴ Algunos autores han definido el terraje como una forma de esclavitud. Este es el caso de Luis Guillermo Vasco. Véase: Vasco Uribe (2008).

³¹⁵ A pesar de que en el programa del CRIC no aparece el aspecto económico, es importante aclarar es éste si era un aspecto importante de la organización. Por ejemplo a mediados de los años setenta, crearon cooperativas de producción y tiendas comunales creando así una red de cooperativas entre las diferentes veredas y resguardos que culmina en la década del ochenta con la creación de una cooperativa general encargada de centralizar compras, ventas y servicios en beneficio de las cooperativas locales, fortaleciendo en alguna medida la soberanía económica de los pueblos indígenas del Cauca. Véase: (Gros, 1991, pp. 192-193).

diferencias con respecto al que expusieron en el comunicado presentado en la Semana de Solidaridad de 1976. Aquella vez se presentó un programa económico de cuatro puntos. Se propuso desplazar a los intermediarios para que los indígenas pudieran comprar y vender productos directamente. También se afirmó que evitarían que los miembros de la comunidad trabajaran en las fincas de colonos y terratenientes proponiendo una explotación comunitaria del suelo que asegurara la participación de toda la comunidad. Finalmente rechazaron el modelo de cooperativas agropecuarias que calificaron de “capitalistas” como los programas y prestamos del gobierno que financiaban estos proyectos (Comunidad Guajiba, 1976).

Sin embargo, en el congreso de 1980, desde Unuma no se propuso un proyecto económico basado en las formas tradicionales sikuani, de la caza, pesca, la recolección y agricultura familiar, sino que por el contrario se promovió una integración a la economía regional. Esta última se enfocó desde una alianza con las instituciones del Estado, especialmente con el INCORA, que les dio los incentivos para poder desarrollar ese sistema económico. Por eso vemos que los sikuani querían desarrollar proyectos de ganadería, cría de cerdos, de agricultura a gran escala, de la creación de almacenes, de empresas indígenas. Para esto, piden a las instituciones del Estado que forme a los indígenas en estos asuntos. Como explicaré más adelante, la inclinación por la creación de proyectos agropecuarios va a estar influenciada por los colaboradores no indígenas, principalmente por el Padre Ignacio González y por los profesores y alumnos de la Facultad de Agronomía de la Universidad Nacional que hacían parte del Comité de Apoyo al Unuma de los Llanos Orientales. Como mostré la posición de Luis Pérez o por lo menos la que se expresa en el comunicado de la Semana de Solidaridad de 1976 era contraria a la del Padre González ya que rechazaban el modelo de cooperativas agropecuarias impulsado por los curas.

Finalmente está el séptimo punto de la plataforma de lucha del CRIC está relacionado con la formación de profesores indígenas bilingües. En este punto ambas organizaciones coinciden. Como ya había señalado, la organización Unuma en sus inicios surgió como un proyecto de formación de maestros, por lo que en la década del ochenta esto continuó pero además surgió una nueva figura en esos cursos de formación que son los promotores de salud indígenas, quienes comenzaron a tener una incidencia en la política comunal sikuani. Sobre esto, me detendré más adelante.

En cuanto al gobierno indígena, en el congreso se acordó reconocer a los capitanes como directores del programa social y representantes legales de la organización Unuma y la formación de tres consejos: uno asambleario en que debían participar líderes y comuneros, un consejo encargado del tema de reservas indígenas, otro consejo de promotores de salud, educación y economía. Los concejos de cada pueblo debían reunirse cada vez que les fuese posible y estaba compuesto por el Capitán, el enfermero, el profesor, un representante y un

almacenista. Este fue el primer modelo de gobierno indígena que los sikuani comenzaron a implementar.

Según el testimonio de Pablo Emilio Gaitán, a finales de la década del setenta, aproximadamente para 1977, el párroco de Puerto Gaitán le cedió a las familias sikuani de las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó un terreno en el casco urbano del municipio que llamaron Unuma al igual que la organización. Pablo recuerda lo siguiente:

[...] Entonces nosotros hicimos unas casas allá. Hay un recuerdo, ahí a la entrada de Unuma hay una casa grande de ladrillo, esa fue la primera casa que hicimos de ladrillo y otras de moriche, pero esas se acabaron porque se quemaron. Pero en 1980 al Padre Ignacio lo estaban desterrando, y entonces el Padre Ignacio llamó a Luis Antonio Pérez para que él se quedara haciendo lo que el padre había adelantado. Y ya Luis Antonio Pérez sabía hablar el sikuani perfectamente, entonces él respondió. Y que hicieron, informar a todos los indígenas. Ya estaban todas las reservas de awaliwa, del tigre de unuma meta, todas. Entonces Luis Antonio Pérez decidió que ese lote en el pueblo era un lote para los indígenas y eso se convirtió en un espacio de paso para los capitanes. Gente por ejemplo que iba para Villao (se refiere a la ciudad de Villavicencio) o algo, pasaba ahí la noche y luego ya se iba para su casa. Pero ahí no había gente [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Algo similar recordó Eduardo Aldana:

[...] El párroco de puerto Gaitán nos asignó un predio, entonces el Padre Oter él fue el que asignó ese predio. Un holandés e hizo trabajar ahí una cañera, organizó, una escuela. Pero todo eso se acabó. Y entonces llegó también el Padre Ignacio Gonzales que hizo gira la Vichada y trajo a los indígenas del Vichada cuando no estaban delimitados los departamentos. Cuando yo llegué en 1979 yo participé en un curso de capacitación. En UNUMA eso funcionaba todo muy bueno, preparando a los profesores indígenas para que ellos fueran los docentes en sus comunidades. Y con el tiempo hicieron unos talleres de capacitación de profesionalización en temas de pedagogía y se formaron docentes que hicieron varios cursos hasta ser bachilleres [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Como expresan tanto Pablo Emilio como Eduardo, el párroco de Puerto Gaitán que pertenecía a la comunidad Monfortiana al igual que el Padre Ignacio Gonzales, les donó ese terreno a los indígenas y allí se creó la sede de la organización Unuma. Este lugar se convirtió en un sitio de encuentro y de reunión. Como señaló Eduardo, hasta allí llegaron sikuani originarios del Vichada para ser capacitados como profesores indígenas. Pablo Emilio recuerda que en ese entonces se nombró un administrador. El primer encargado fue Carlos López. Después de Carlos López siguió “Miguelito” a quien apodaban como “boberre”. Él fue el segundo administrador. Pablo Emilio fue elegido para administrar el predio en 1982.

Las relaciones de poder a nivel comunal se complejizan con la delimitación territorial de las tierras indígenas, la creación de gobiernos indígenas para la administración de estos territorios y sus poblaciones como también para la gestión de recursos en formas de proyectos que vienen de algunas instituciones estatales. Por otra parte, con la llegada de activistas a la región se impulsa la creación de una organización indígena regional que agrupa no solo las diferentes reservas sino que además convoca a la confederación de los capitanes por lo que se empieza a formar una estructura administrativa y gubernamental en

la región como es la organización Unuma. Esa como vimos en un principio se limitó a actividades de tipo educativo pero, gradualmente comenzó a tener más proyectos e injerencia en las comunidades a partir de la década del 80. Como explicaré a continuación, el CRIC que dio visibilidad al movimiento indígena a nivel nacional y dinamizó parte del proceso en Unuma.

Unuma y la influencia del CRIC

El CRIC tuvo un papel trascendental al constituirse como dinamizador de los procesos reivindicativos y de resistencia que adelantaban los pueblos indígenas colombianos y que demandaban del Estado medidas de protección para sus territorios ancestrales, identidades culturales y derechos fundamentales.

La puesta en marcha del Estatuto Indígena durante el gobierno de Turbay, que buscó disolver los resguardos, activó a los diferentes consejos regionales indígenas que se habían organizado en todo el país para movilizarse en contra del gobierno y sus políticas (Gros, 1991). Por lo tanto, comenzó a haber una fuerte comunicación entre las organizaciones indígenas de diferentes regiones. Con el propósito de visibilizar y socializar sus problemáticas, compartir la experiencia organizativa y establecer dinámicas de unidad para la exigibilidad de sus derechos, a los Congresos Regionales y espacios de trabajo colectivo del CRIC, empezaron a asistir cada vez más las autoridades y delegados indígenas de otros pueblos y comunidades indígenas de Colombia.

El gobierno de Turbay comenzó una campaña propagandística para convencer al mayor número posible de pueblos sobre la conveniencia de apoyar el proyecto de Ley (Gros, 1991). Pero las organizaciones indígenas respondieron con un contra discurso. Fue así como en 1974 se creó el periódico Unidad Indígena como un órgano del CRIC para divulgar a los demás pueblos indígenas el proceso de lucha (Caviedes, 2008c) y para contrarrestar la acción propagandística impulsada por el gobierno (Gros, 1991). En esta dinámica de sacar a la luz pública y denunciar ante la comunidad nacional e internacional los atropellos que a diario vivían los indígenas en Colombia, Unidad Indígena se constituyó en el vocero y medio fundamental para la visibilización de las necesidades, amenazas y vulneración de los derechos de los pueblos Indígenas. Su director, Trino Morales, un indígena guambiano quien desde 1963 venía liderando procesos de recuperación territorial de su pueblo, fue el encargado por el CRIC para trabajar en el tema organizativo nacional. Fue así como empezaron a realizar visitas en comisiones de trabajo a diferentes pueblos del país. Eduardo Aldana recordó la visita de estas comisiones de trabajo a Wacoyo. Me comentó lo siguiente:

[...] venían a las capacitaciones sobre todo gente de la zona andina, los Arhuacos, de la Guajira a participar y también a darnos algunas clases algunos talleres, lo que ellos estaban realizando para nosotros poder seguir en la lucha. Porque era una lucha también aquí. Nosotros en esa época luchábamos por la adquisición del territorio. O sea, lo que era reserva para construir un resguardo [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Como señala Eduardo, en estos talleres se aportaban elementos para la lucha por el territorio y nos muestra además la colaboración que empezó a generarse entre los diferentes pueblos y el intercambio de experiencias, cosa que antes no se había dado. Para los sikuani de Wacoyo, y también para los de otros resguardos, Trino Morales fue una figura muy importante. Por ejemplo, Pablo Emilio Gaitán recordó con nostalgia cuando conoció a Trino Morales en una de esas comisiones de trabajo. Pablo aseveró lo siguiente:

[...] Allá yo conocí a Trino Morales, un guambiano. Pero el hombre muy capaz, muy pudiente, muy sensible [...] Trino Morales fue un tipo que enseñó y trajo la versión de organización, de la legislación indígena, de la defensa del territorio, defensa de salud, educación, manejo ambiental, conocimiento y relación constitucional y gubernamental, gobierno, dictó algunos talleres de legislación, de todo lo que son proyectos ambientales y del sentido de pertenencia a la organización. Hasta ahí estuvo bien porque Vichada, Arauca, Casanare, Meta, todos estábamos allá Guaviare. Vivíamos como una organización que en realidad iba a ser sustento, respaldo, apoyo para todos los pueblos indígenas de Colombia [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Esto es muy significativo porque muestra como los sikuani de Wacoyo y los miembros de Unuma comenzaron a tener contacto con las organizaciones indígenas de otras partes del país pero también muestra que el discurso del movimiento indígena andino empezó a tomar más fuerza que el de tierras bajas, marcando la agenda política de un embrionario movimiento indígena nacional. Un ejemplo de esto es que durante las visitas que las comisiones de trabajo del CRIC hacían en otras regiones se denunciaba el Estatuto Indígena que quería promover el gobierno y se defendía y explicaba la ley 89 de 1890³¹⁶ y su importancia para los pueblos indígenas. Como expliqué, la ley 89 de 1980 había sido el arma jurídica del CRIC y de otros consejos regionales como el del Tolima donde la lucha se concentraba en la recuperación de los resguardos y el apoyo del cabildo. La ley 89 reconocía los resguardos titulados por el gobierno colonial pero lo hacía a nombre de los cabildos de indios. Por lo tanto, el CRIC, que originalmente se había organizado en cooperativas, recuperó los cabildos, que habían adoptado después de la colonia y los asumió como autoridad tradicional. Así, el cabildo se consolidó entre los pueblos indígenas del Cauca como el órgano articulador de las autoridades indígenas de los diferentes resguardos (Gros, 1991; Caviedes, 2008c). En el caso de los sikuani, la Ley 89 resultaba totalmente desconocida, así como la institución del cabildo indígena. Así lo comentó un mayor sikuani en una conversación que sostuvimos sobre la historia de las luchas indígenas.

³¹⁶ La Ley 89 de 1890, que confiaba a la Iglesia católica la “civilización” de los pueblos indígenas, a pesar de su concepción discriminatoria se convirtió en la base fundamental de las leyes de los territorios indígenas al concebirlos como tierras imprescriptibles, inembargables e inalienables. Al mismo tiempo, estableció que los resguardos debían ser gobernados por un cabildo (consejo indígena nombrado por los comuneros) y estar encabezados por un gobernador, encargado de dirigir el resguardo de manera relativamente autónoma, siempre y cuando no se opusieran a la ley nacional. Para Virgine Laurent, la figura del resguardo y del cabildo permitieron concebir un piso legal de autonomía y soberanía sobre el territorio, que se convertiría en un “arma jurídica” de los movimientos reivindicativos, sobre todo en el caso de los pueblos indígenas andinos. Sin embargo, como expliqué, el pueblo sikuani y en general los pueblos de tierras bajas terminaron por adoptar formas de organización política ajenas a su cultura y el asentamiento en tierras de resguardo como una opción de lucha y gestión del territorio terminó por destruir su naturaleza errante.

[...] Nosotros aquí, no conocíamos que pasaba allá. Al otro lado de la cordillera, yo sabía de niño, por un abuelo mío que era chaman, que había otros mundos y otra gente, pero, cuando ya fui adulto en la época en que se formó acá el Unuma, la organización, pues llegaron unas gentes de Bogotá, yo le conté, Luis Pérez y los curas, el Padre González. Ellos nos hablaron de leyes y de educación y en ese mismo tiempo vino otra gentesita. Puro indio, así como nosotros, yo recuerdo a Trino Morales, él era del CRIC, pero también vino gente de otras partes del país, gente de la montaña, había unos con unos sombreros blancos [se refiere a los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta]. Esa vez yo oí por primera vez eso que usted me preguntaba de la ley 89. Esa gente vino y nos dio un taller, nos hablaron de la lucha de los indios de toda Colombia, y nos dijeron que el señor allá que manejaba el gobierno decía que nosotros éramos como niños, que el indio era menor de edad. Nosotros apenas estábamos en las peleas con los colonos y los señores del INCORA por el tema de las reservas, usted sabe lo de Daniel Riobueno y las peleas tan berracas que teníamos con ese señor. Ahí, yo oí por primera vez lo de los cabildos y los resguardos. Pero aquí teníamos capitanes y reservas. Ellos nos dijeron que tocaba defender la ley 89 para que no nos quitaran la tierra [...] (Entrevista a Mayor sikuani 27/12/2006).

En el relato de este mayor sikuani vemos como de alguna forma la agenda política del CRIC enfocada en la ley 89 para la defensa de instituciones como el cabildo y el resguardo empezó a difundirse e imponerse en regiones donde ni siquiera existían estas instituciones.

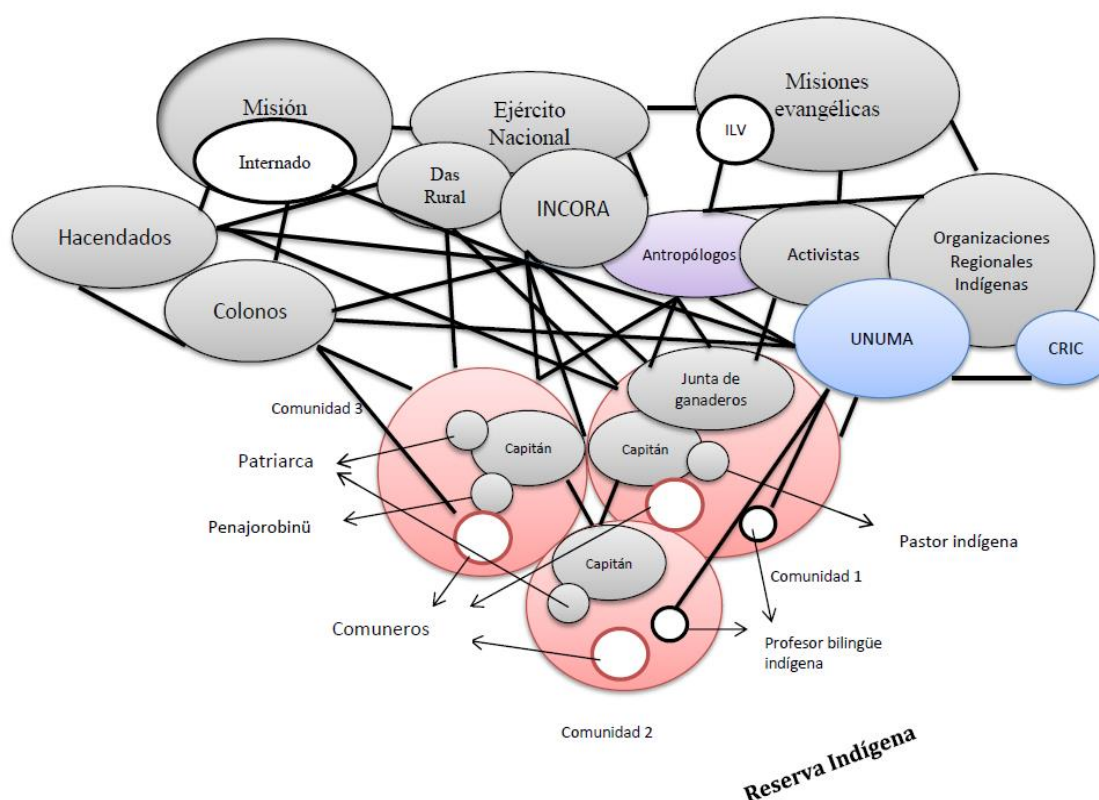
A pesar de que las críticas al estatuto indígena no tenían mucho sentido en otras regiones del país, el discurso del CRIC fue bien recibido por los demás pueblos indígenas. Por este motivo, los consejos regionales se empezaron a movilizar oponiéndose a las iniciativas gubernamentales de declarar la ley 89 como obsoleta (Gros, 1991). Según Gros (1991) la acción del gobierno contribuyó a acelerar un proceso en marcha de aproximación entre las diferentes organizaciones indígenas que por primera vez habían logrado sobreponerse a sus particularismos. Para el autor,

[...] La muy acentuada heterogeneidad de las situaciones locales, tanto a nivel de las poblaciones mismas como de las organizaciones existentes, pierde importancia frente a lo que aparece como un claro y preciso interés para el conjunto de las comunidades, de la Cordillera, del Llano o de la Selva. De esta manera no es exagerado afirmar que la batalla llevada a cabo alrededor del proyecto de ley representa, para el movimiento indígena a nivel nacional, el rol de un verdadero catalizador [...] (Gros, 1991).

No estoy del todo de acuerdo con la interpretación de Gros (1991). Si bien es cierto que los pueblos indígenas de otras latitudes asumieron la crítica al Estatuto Indígena como propia en pro de un movimiento nacional y de la unidad de las diferentes organizaciones, el precio fue la imposición del proyecto político indígena andino a los indígenas de tierras bajas, es decir, los amazónicos y orinocenses. Lo que para Gros (1991) es “sobreponerse a particularismos”, yo lo interpreto como el resultado de un proceso hegemónico. De este espacio de controversia participaron no solo pueblos indígenas y organizaciones con diferentes cosmovisiones, necesidades y, por lo tanto, proyectos políticos; sino también asesores con ideologías diferentes. La posición de las organizaciones andinas, en especial la del CRIC, fue dominante con respecto a las de organizaciones como Unuma. Este discurso en pro de la unidad, que criticaba el estatuto indígena y defendía la ley 89, el cabildo y los resguardos, so construyó como el marco discursivo común, ese punto final que corresponde al contacto o

acuerdo entre las fuerzas que participaban de ese proceso hegemónico. Al “sobrepone a particularismos”, el discurso que tenían las incipientes organizaciones indígenas en tierras bajas fue moldeado por el de las organizaciones andinas que tenían una tradición de lucha y una amplia capacidad de movilización. Por lo tanto, ya en los primeros acercamientos y alianzas de las diferentes organizaciones indígenas del país, había una jerarquización y esta tuvo efectos sobre las organizaciones regionales y también sobre la emergente organización nacional que las agrupaba (Ver escenario VII).

Escenario VII



Nuevas disputas políticas y otras formas de resistencia

La alianza estratégica que la organización Unuma entabló con otras organizaciones y, en especial con el CRIC, fue clave en la difusión de la situación de los pueblos indígenas del Llano. En el periódico Unidad indígena no solo pudieron denunciar los atropellos cometidos por los colonos, la represión del estado hacia su organización, sino que además visibilizaron una fuerte campaña para expulsar a los misioneros del ILV de sus territorios. En las denuncias presentadas por los indígenas se ilustra claramente como en este escenario de disputa política participaron múltiples actores y cómo en actores dominantes creaban alianzas para mantenerse como soberanos o, por el contrario, entraban en disputa para ser

los únicos administradores de las poblaciones indígenas. Asimismo, percibimos las resistencias que desde los sectores subalternos se fraguaban.

Por ejemplo, en la edición abril de 1975 del Periódico Unidad Indígena, denunciaban lo siguiente:

[...] Los compañeros Guajibos del Meta y del Vichada han tenido que resistir el ataque de los terratenientes que les están quitando sus tierras, del ejército que los ha perseguido y torturado, del Instituto Lingüístico de Verano y demás misioneros protestantes que intentan cambiar a la brava sus creencias y modo de vida. Pero estos compañeros han enfrentado al enemigo, y en base al Unuma o sea su trabajo comunitario, y de sus autoridades tradicionales los capitanes, se han reorganizado para defender sus tradiciones y costumbres y sobre todo, para recuperar sus tierras mediante la creación de una gran reserva que cobije toda la población Guajiba [...] (Unidad Indígena, abril de 1975, p. 2).

Esta publicación muestra que para la fecha ya había un discurso articulado en torno a la organización que identificaba claramente a los grupos dominantes con los que los indígenas se enfrentaban: misioneros, ejército, y terratenientes. Además reconoce la existencia de unas autoridades tradicionales, es decir, de unos gobiernos indígenas organizados en torno a una organización y con una agenda política marcada por la defensa de sus derechos culturales y la defensa del territorio a través de la adjudicación de reservas. Asimismo, un año más tarde, en un comunicado publicado en mayo de 1976 en el periódico Unidad Indígena, los miembros de UNUMA justificaban la existencia de su organización y denunciaban una serie de atropellos.

[...] Los indígenas guajibos y los demás indígenas de Colombia, hemos sufrido durante toda nuestra vida la persecución de los “civilizados” para acabarnos y exterminarnos, porque nos consideran una “raza inferior” y porque quieren apoderarse de nuestras tierras. Por medio del engaño y la explotación nos han venido arrebatando nuestras tierras y nos han venido obligando a meternos en la selva, teniéndonos ahora al borde de esta. Ahora nosotros no tenemos otro rincón de dónde coger y hemos tenido que defender lo poquito que nos queda, luchando por nuestra tierra en donde podamos vivir tranquilos, sin tener colonos en el medio que traten de quitárnosla [...] (Unidad Indígena, mayo de 1976, p. 5).

En esta publicación reiteraron la persecución de los grupos dominantes y denunciaron el etnocidio y exterminio al que el pueblo sikuani estaba siendo sometido además de la pérdida de tierras y el arrinconamiento de las poblaciones hacia las zonas más selváticas. Resaltaron además que la causa de esta persecución era racial pues los colonos y terratenientes consideraban a los indígenas una raza inferior. Esto último confirma la inclusión de ese marco discursivo común anterior, en el que el indígena era estigmatizado como salvaje e inhumano, pero en este caso el discurso es cuestionado por los sectores subalternos.

Por otra parte, en este caso, en vez de justificar un enfrentamiento violento para defenderse de los colonos como ocurrió en contextos anteriores, los sikuani plantearon una lucha a través de las organizaciones indígenas y sus líderes quienes empezaron a cumplir la función de intermediarios ante las comunidades y los sectores no indígenas.

Para ilustrar esto último me referiré a un caso del que me hablaron mis interlocutores indígenas pero que también fue publicado en Unidad Indígena. Un día charlando con Pedro Durán sobre los conflictos que la gente de Wacoyo había tenido con el dueño de la hacienda Santa Isabel, me comentó lo siguiente:

[...] En la época de las reservas ya no había una guerra de sangre como en tiempos pasados. Nosotros atacábamos a los colonos pero los atacábamos en palabra. Entonces los capitanes hablaban claramente con el encargado de la hacienda Santa Isabel para que no cercara lo que le pertenecía a la Reserva. Esa vez el capataz allá de Santa Isabel le tumbó la cerca al pariente Ricaurte y entonces hubo pelea y allá se fue a hablar el finado Rafael Yepes, el en esa época era el capitán de Walabó 1 y allá fue a negociar con el señor ese y entonces como que el hombre lo amenazó de muerte. Nosotros cuando íbamos al pueblo para comprar el vicio, la panela, la sal, el cafecito, el cigarrillo, pues uno cogía atajo por ahí, y el de la hacienda se emberracó y dijo que si veía un indio atravesando por ahí que el echaba bala [...] (Entrevista a Pedro Durán 05/01/13).

Sobre este episodio también se refirió el periódico Unidad Indígena en 1987:

[...] El señor Jaime Rojas, mayor retirado del ejército y habitante de Zipa, dueño de la Hacienda Santa Isabel valiéndose de los policías de Puerto Gaitán, Departamento del –Meta, destruyó la cerca del indígena A. Ricaurte el día 18 de marzo de 1987, desconociendo nuestra Ley Indígena y desconociéndonos como dueños de éste predio donde está ubicado el conuco del compañero indígena Ricaurte e hizo el perjuicio y sin consulta del Cabildo Gobernador Indígena de dicho resguardo. Posteriormente el encargado de dicha hacienda, Carlos Julio Bermúdez, saliendo a favor del señor Rojas lo amenaza de muerte al Cabildo Gobernador Indígena de Wacoyo Rafael Vicente Yepes Casulua quien enfrenta toda esa situación. Últimamente les impide el paso a los indígenas, puesto que esta hacienda está ubicada a la orilla de la carretera que conduce a Puerto Gaitán [...] (Unidad Indígena, 1987, abril-mayo, p. 3).

La denuncia realizada en Unidad Indígena, además de exponer los hechos, anunció la desobediencia por parte de los colonos de las leyes indígenas pero también de las leyes del Estado al irrespetar los linderos de la reserva. Reclamó la violación de la autonomía y del gobierno indígena y, una vez más, resaltó el uso de la violencia por parte de los colonos en asocio con las fuerzas policiales del estado para “resolver” los conflictos.

Los enfrentamientos entre indígenas y colonos por las tierras continuaban estando al orden del día. Los grupos dominantes continuaron generando alianzas estratégicas para administrar a las poblaciones indígenas. La Orinoquía, como margen del Estado, continuó redefiniéndose a través de la intervención de programas e instituciones estatales que cuestionaban el statu quo de aquellos grupos dominantes que tradicionalmente funcionaban como estado de facto. Frente a esto, los colonos y terratenientes desobedecieron a las disposiciones estatales. Por ejemplo, la ley de reservas indígenas que nunca consideraron como legítima. En ese proceso de expansión de Estado central hacia las periferias, las políticas fueron redefinidas en las regiones a través del conflicto, la negación, la coerción y el establecimiento de alianzas pero también a través de la impugnación de estos proyectos o la aceptación (Rubin, 1997; Nugent & Alonso, 2002 [1994]). En el caso de los indígenas y sus organizaciones hubo una instrumentalización de la legislación estatal. Por lo tanto, una

aceptación de estas políticas que fueron interiorizadas y redefinidas por las comunidades y sus organizaciones marcando así una nueva ruta de lucha en la que empezó a haber una interlocución con el Estado o, por lo menos, con algunas de sus instituciones.

En este escenario de disputa política, la emergente organización indígena también supuso una amenaza para los otros grupos dominantes en la región. Fue así como los misioneros católicos, evangélicos y terratenientes intentaron desestabilizar tanto a Unuma como a las capitanías que empezaron a consolidarse en las comunidades. A continuación expongo como la organización Unuma fue criminalizada por algunos sectores de la iglesia y las misiones evangélicas y la respuesta indígena a estos ataques.

Estigmatización y criminalización de las organizaciones indígenas

Álvaro Baquero (1981) señala que durante su trabajo de campo pudo corroborar que los misioneros no respetaban la organización social “guahiba”. Baquero describe que uno de sus interlocutores indígenas en 1979 expresaba lo siguiente: “[...] *al padre no le gusta que tengamos capitán y hagamos reuniones [...]*” (Baquero Montoya, 1981, p. 93). Según Baquero, las misiones dispusieron libremente de la tierra que les pertenecía a los indígenas por haber sido declarada legalmente como reserva. Lo hacían motivando y apoyando a los colonos blancos para que “fundaran” en ella. Los indígenas se opusieron a esas medidas, y llegaron a tener fuertes enfrentamientos con la misión. El “castigo”, según lo descrito por Baquero, era que les negaban a los indígenas venderles mercancías en la tienda del internado.

Por otra parte, los misioneros instalaron una finca dentro de la reserva indígena. Esto generó nuevos conflictos pues los animales de los curas eran una molestia para los indígenas porque destruían sus cultivos (Baquero Montoya, 1981, p. 93). Baquero cuenta que los misioneros manifestaban que la tierra “[...] *no era de los indígenas [...]*” y mientras tanto, la reserva indígena era paulatinamente invadida por los colonos. “[...] Es así como en 1978, un grupo de colonos armados amedrentó a los habitantes de un caserío indígena cercano, quienes despavoridos huyeron al monte [...]” (Baquero Montoya, 1981, p. 94).

Sin embargo, no solo los misioneros católicos estaban en contra de la organización de los pueblos indígenas. Las misiones protestantes y, sobre todo, el ILV, era una dependencia oficial del gobierno colombiano para mediados de los setenta. Se había convertido en una de las organizaciones transnacionales con más influencia entre los pueblos indígenas. Pocas organizaciones podían competir con su sistema logístico, sus conexiones oficiales, y sobretodo, con su dominio de las lenguas indígenas. A su vez, ninguna otra organización había chocado tanto con los movimientos políticos indígenas emergentes ni con el ardoroso nacionalismo latinoamericano. Según Stoll (1985) fue por esto que los lazos que unían al ILV

con los pueblos indígenas, por una parte, y con los gobiernos latinoamericanos, por otra, comenzaba a resquebrajarse.

Para evitar malos entendidos con los Estados, el ILV, instituyó que “debía obedecer al gobierno puesto allí por dios”, práctica que el ILV consideraba un servicio cristiano apolítico; por esto, sus miembros tampoco debían criticar en público a sus gobiernos adoptivos (Stoll, 1985). El principal objetivo de la salvación era la transformación del corazón humano, por esta razón los buenos cristianos no debían comprometer su misión desafiando el orden social; debían ser «apolíticos».

Los miembros del ILV hacían una interpretación de Romanos 13:14³¹⁷ para exigirle a los indígenas que no debían oponerse al orden político establecido, argumentando que todos los gobiernos existentes debían ser obedecidos pues habían sido ordenados desde los cielos. Consecuentemente, mantenerse alejado de la política era un deber cristiano.

Al abrirse la arena política para muchas de las reivindicaciones indígenas, los misioneros e indigenistas se encontraron atrapados entre militantes indígenas y gobiernos atemorizados. Los convenios gubernamentales que el ILV había logrado poseer, así como su teología fundamentalista (Almeida, 2000), hicieron evidentes algunas contradicciones. Por una parte, estaba el discurso de que los traductores del ILV continuaban utilizando las lenguas de los pueblos para «combatir sus tradiciones religiosas», mientras que muchos indígenas buscaban unidad alrededor de esas tradiciones (Stoll 1985). De esta forma, mientras algunos de los movimientos indígenas emergentes desafiaban a sus gobiernos, los misioneros del ILV consideraban que “[...] los indígenas debían obediencia a sus patrocinadores oficiales ya que actuaban por mandato divino. Fue así como los traductores de la biblia comenzaron a ser

³¹⁷ [...] 1 Toda alma esté en sujeción a las autoridades superiores, porque no hay autoridad a no ser por Dios; las autoridades que existen están colocadas por dios en sus posiciones relativas. 2 Por lo tanto, el que se opone a la autoridad se ha puesto en contra del arreglo de Dios; los que se han puesto en contra de éste recibirán juicio para sí. 3 Porque los que gobiernan no son objeto de temor para el hecho bueno, sino para el malo. ¿Quieres, pues, no temer a la autoridad? Sigue haciendo el bien, y tendrás alabanza de ella; 4 porque es ministro de Dios para ti para bien tuyo. Pero si estás haciendo lo que es malo, teme: porque no es sin propósito que lleva la espada; porque es ministro de Dios, vengador para expresar ira sobre el que practica lo que es malo. 5 Hay, por lo tanto, razón apremiante para que ustedes estén en sujeción, no solo por causa de esa ira, sino también por causa de su conciencia. 6 Pues por eso ustedes también pagan impuestos; porque ellos son siervos públicos de Dios que sirven constantemente con este mismo propósito. 7. Den a todos lo que les es debido: al que pide impuesto, el impuesto; al que pide tributo, el tributo; al que pide temor, dicho temor; al que pide honra, dicha honra. 8 No deban a nadie ni una sola cosa, salvo el amarse los unos a los otros; porque el que ama a su semejante ha cumplido la ley. 9 Porque el código: “No debes cometer adulterio, No debes asesinar, No debes hurtar, No debes codiciar”, y cualquier otro mandamiento que haya, se resume en esta palabra, a saber: “Tienes que amar a tu prójimo como a ti mismo”. 10 El amor no obra mal al prójimo; por lo tanto, el amor es el cumplimiento de la ley. 11 Hagan esto, también, porque ustedes conocen el tiempo, que ya es hora de que despierten del sueño, porque ahora está más cerca nuestra salvación que cuando nos hicimos creyentes. 12 La noche está muy avanzada; el día se ha acercado. Por lo tanto, quitémonos las obras que pertenecen a la oscuridad y vistámonos las armas de la luz. 13 Como de día, andemos decentemente, no en diversiones estrepitosas y borracheras, no en coito ilícito y conducta relajada, no en contienda y celos. 14 Antes bien, vístanse del Señor Jesucristo, y no estén haciendo planes con anticipación para los deseos de la carne [...] Romanos 13:1-14 (Biblia, 2006).

tema cotidiano de las agendas de los congresos indígenas, por considerárselas una amenaza a su unidad, su tierra, su cultura y su liberación” (Stoll 1985).

Por ejemplo, en mayo de 1976, los miembros de la organización Unuma denunciaron la represión hacia su organización por parte de las fuerzas policiales y militares del Estado en asocio con algunos miembros del ILV.

[...] Ahora como decidimos seguir la lucha por nuestros derechos y nos organizamos en el UNUMA; Indestamos sufriendo un ataque frontal que tiene como finalidad acabar con nuestra organización. Los terratenientes otros elementos y organismos represivos como el Das y Defensa Civil, llegaron a nuestra tierra junto con miembros de organizaciones privadas como la Fundación Centro de Desmarginalización Indígena “CDI” (que creemos que es el mismo Instituto Lingüístico de Verano pero con otro vestido) y otros organismos de gobierno, a amenazarnos, a obligarnos por medio de las armas a que recibiéramos regalos, a que acabáramos con nuestra organización, a que acabáramos la lucha por la tierra y por nuestros derechos, a que expulsáramos a nuestros profesores, prometiéndonos que si hacíamos esto regresarían a redimirnos y a solucionarnos los atropellos [...] Lo que nos ocurrió el 26 de Enero de 1976 con una comisión del gobierno, muestra muy claro todo lo que antes contamos a todos los compañeros. En este día se presentó a nuestra región de “El Uva” una comisión integrada por: El director de defensa civil del Meta, Germán Cicar, el terrateniente de la región, Jaime Simonds, el colono de la región, apodado “Buey Manso”, quien fue baquiano de ejército durante la violencia de planas en 1970; el “representante indígena” (según el CDI) José Francisco Mora, quien fue conductor de uno de los vehículos del ejército en 1970; un gringo no identificado y desconocido en la región y agentes del DAS y el F-2. Esta comisión cometió varios atropellos contra la comunidad (Unidad Indígena, mayo de 1976, p. 5).

Según lo relatado por los indígenas, primero hicieron contacto con los terratenientes y los colonos y comenzaron a indagar sobre las actividades que los militantes no indígenas que trabajaban como profesores. También preguntaron por algunos indígenas y por los dirigentes de la organización Unuma. En Unidad Indígena se relata que,

[...] en el caserío de Maribel amenazaron al compañero indígena Gonzalo Amaya de llevarlo esposado a la cárcel, por el mero hecho de haberles pedido que se identificaran y que nos dijeran cuales eran las instituciones del gobierno que habían enviado los regalos [...] en el caserío de Camalipé, obligaron a los compañeros a recibir regalos que consistían en pequeñas bolsas con el rotulo de la defensa civil, que contenía artículos como sal, panela y café. Cuando los compañeros se mostraron reacios a recibirlos porque “la comunidad no está pidiendo regalos sino tierra”, los integrantes de la comisión los amenazaron con llevarlos al ejército. Los compañeros no querían recibir los regalos porque no sabían con qué condiciones los daban, y temían que estos artículos estuvieran envenenados, como sucedió en 1970 cuando los terratenientes españoles de apellido Abonanza, mataron a varios compañeros indígenas regalándoles sal con arsénico. En el mismo caserío asaltaron la oficina de la contabilidad de la organización UNUMA y se robaron un recibo por valor de diez mil pesos, amenazando e intimidando con las armas al ingeniero agrónomo Francisco Javier Bolaños, porque solicitó explicación ante este hecho que se hizo en ausencia del indígena encargado general de la contabilidad [...] Los integrantes de la comisión fijaron un plazo de ocho días para que los profesores se retiraran de la región, y que si al volver los encontraban allí, le “darían gusto al dedo”³¹⁸ (Unidad Indígena, mayo 1976, p. 5).

³¹⁸ “Dar gusto al dedo” es una expresión que significa disparar un arma de fuego

La comisión del gobierno que llegó a la comunidad de Maribel, les comentó a los indígenas que estaban siendo engañados por comunistas y que debían apoyar la destrucción del Consejo Regional Indígena del Cauca- CRIC, porque según ellos, era una organización subversiva que estaba financiada desde el extranjero. Según lo relatado en Unidad Indígena,

[...] Los integrantes de la comisión le propusieron al “unuma” que dejaban de hablar de organización y de lucha por la tierra, que si expulsábamos inmediatamente a los profesores que “se estaban robando nuestros dineros”, “que estaban haciendo guerrillas”, “que nos estaban metiendo ideas comunistas en la cabeza”, “que estaban introduciendo armas por Sunape”, “que estaban acabando con los carros de la comunidad”, etc. nos solucionarían nuestros problemas dándonos carros, haciéndonos préstamos para ganado, construyéndonos carreteras, puestos de salud, escuelas, acueductos, haciéndonos cooperativas. Etc. Nos decían así mismo que debíamos mirar la mala situación en que se encontraban los indígenas del Tolima por hablar de organización y seguir las ideas de Quintín Lame, que si seguíamos con nuestras ideas nos traerían al ejército [...] (Unidad Indígena, mayo de 1976, p. 5).

Como describí en el capítulo 6, en un contexto de Guerra Fría, del fortalecimiento de movimientos sociales populares como el estudiantil, campesino, obrero e indígena la represión y guerra sucia del gobierno se instaló. El CRIC fue acusado por el gobierno de ser una organización subversiva con nexos clandestinos con las guerrillas de izquierda. Un gran número de sus miembros fueron víctimas del terrorismo de Estado (Gros, 1991; Houghton & Villa, 2004; Caviedes, 2008c). Los miembros del Unuma tampoco escaparon de la estigmatización y la persecución. Si bien los asesores indígenas que habían llegado a la región eran de ideología marxista o maoísta, según el testimonio de los algunos de los mayores de Wacoyo con los que me entrevisté, ellos no se sintieron adoctrinados. Por ejemplo, Eduardo Aldana relató lo siguiente con respecto a la persecución sufrida por los sikuani en esa época:

[...] a nosotros nos atacaban en ese tiempo porque como nosotros los indígenas hacíamos el trabajo en comunidad, en unuma, pues entonces los del gobierno decían que eso era comunismo. Y como el gobierno no necesitaba del comunismo, pues porque eso era malo para la Constitución y el Estado, entonces a nosotros en esa época nos acusaban de comunistas [...] pero ahorita ya no, ya entendieron que nuestra organización interna no es comunismo, pero que manejamos otros principios de compartir. La unidad es muy diferente al comunismo, nosotros no somos blancos para ser comunistas, somos indígenas pero manejamos un contexto comunitario en pensamientos [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

El testimonio de Eduardo tiene varios elementos que me gustaría resaltar. Por una parte, resalta el hecho de que el trabajo comunitario sikuani, el *unuma* era percibido por el gobierno, al igual que por los misioneros del ILV como una especie de “comunismo primitivo” que había que erradicar. Señala además que el gobierno considera que el comunismo es algo “malo”, para la Constitución y para el Estado, lo que nos revela de alguna forma ese contexto de guerra fría y de lucha contra las guerrillas de izquierda y de represión a los movimientos sociales que había en la época en la que el “comunismo” era el enemigo público número uno. Otro elemento interesante es cuando Eduardo califica el comunismo con una ideología ajena al indígena. Aseveró que el indígena no puede ser comunista porque

es algo de los “blancos”. Esta afirmación refuerza de alguna forma la idea que tienen algunos sikuani con respecto al “no adoctrinamiento” o más bien a la imposibilidad de ser adoctrinados. Finalmente está el contraste que hace entre el comunismo y la forma de vida comunitaria sikuani que asocia al pensamiento, reivindicando la ideología comunitaria indígena que era erróneamente calificada de comunismo por el gobierno, aunque también aclara que más adelante entendieron que ellos no eran comunistas y los dejaron ser.

Sin embargo, como describí, una de las consignas de la emergente organización Unuma, promulgada sobre todo por el asesor Luis Pérez fue el de la expulsión y rechazo total a las misiones evangélicas. Esta posición no era exclusiva de Pérez. A nivel nacional e internacional se comenzaron a generar duras críticas sobre las acciones del ILV y la MNT, críticas que llegaron hasta los Llanos Orientales.

Críticas a la acción Misional: del indigenismo a la teoría de la conspiración y la Comisión Matallana y las denuncias en Unidad Indígena

En la década de los 70 la presencia de organizaciones religiosas como el ILV fueron objeto de duras críticas, muchas de ellas enmarcadas en la “teoría de la conspiración” como una avanzada del imperialismo estadounidense, y alimentada por los discursos nacionalistas locales. Los evangélicos señalaban que ellos eran los únicos que podían leer correctamente la biblia y que Estados Unidos era la sede mundial de la verdadera religión. Así, el imperialismo soviético, la revolución social y el rechazo al evangelio tenían un origen común en Satanás (Stoll, 1985). “[...] Abundante bibliografía antropológica de combate ha denunciado sectas, protestantes o no, por su acción enajenante en el seno de las comunidades indígenas [...]” (Bastian, 1997, p. 115).

Stoll afirma que a principios de los años 70 la des-estalinización de la izquierda, la radicalización de la antropología, la teología de la liberación, y los movimientos indígenas, condujeron a una nueva evaluación de las misiones evangélicas y en especial del ILV (Stoll, 1984). En este contexto el trabajo de Laurie Hart (1973) analizó al ILV como un agente del imperialismo norteamericano en las fronteras indígenas del capitalismo. Su escrito titulado *Pacifying the Last Frontiers: Story of the Hycliffe Translators* fue presentado en el Congreso Norteamericano sobre América Latina (NACLA)³¹⁹. La tesis de Hart influyó en muchos de las investigaciones que se hicieron luego sobre el ILV e, inclusive, se acusó a los misioneros de participar en la conocida Masacre de Planas.

En los testimonios y documentos que revisé sobre la masacre, la alianza entre los terratenientes y las fuerzas policiales del Estado es incuestionable. Sin embargo, no hay evidencias concretas con respecto a una participación directa de los misioneros en la ejecución de la masacre. Cuando les pregunté a Pedro Durán y a Pablo Emilio si sabían

³¹⁹ Siglas en inglés para *North American Congress on Latin América*

algo sobre la participación de los misioneros del ILV en la masacre, ambos dijeron que “los gringos” no tuvieron nada que ver en eso.

Evidentemente, para mediados de los años 70, las tesis de Hart habían llegado a oídos de los asesores no indígenas quienes compartían su posición. Para Hart el ILV había realizado una serie de acciones a favor de los intereses imperiales como: trasladar indígenas fuera de las zonas de interés de las corporaciones, apoyar la supresión de la resistencia indígena armada y fragmentar las sociedades nativas que comprometían su capacidad de resistencia a la expansión capitalista (Hart, 1973). Según Stoll, el documento publicado por el NACLA llegó a manos de una comisión creada por el gobierno colombiano de manos del Instituto Colombiano de Antropología que anhelaba hacer extensivos al ILV sus nuevos controles sobre los antropólogos extranjeros (Stoll, 1984).

Así, en el mes de mayo de 1974, la Comisión Especial de Reconocimiento y Verificación del Ministerio de Defensa Nacional, a cargo del Mayor General José Joaquín Matallana, Inspector General del Ejército, fue enviado a la Orinoquia con el objetivo de verificar las actividades de la Misión Nuevas tribus y el Instituto Lingüístico de Verano. La inspección se hizo en la base de operaciones en Lomalinda, donde funcionaban los departamentos de imprenta, construcción, aviación, proveeduría, radio, educación, salud, hospitalidad y un departamento agropecuario, con una finca cerca a Puerto Lleras llamada Bonaire, donde funciona una sección de coordinación con el ICA y el SENA (Enciso, 1982). El objetivo de la Comisión era verificar si el ILV se había involucrado en la extracción de diamantes, esmeraldas y uranio. El inspector estaba preocupado por frenar el contrabando y proteger las fronteras nacionales (Stoll, 1984).

La Comisión Matallana contribuyó en gran medida a conformar la opinión pública sobre las misiones evangélicas (Stoll, 1984) y motivó una serie de protestas en el país que acusaban a las misiones de lesionar la soberanía nacional y desconocer la validez de las culturas indígenas. Con respecto a la acción de Sofía Müller, el informe anota en sus conclusiones que,

[...] la labor de la señorita Sofía Müller ha sido absolutamente negativa y de grandes consecuencias para el desarrollo económico, social y cultural de las numerosas comunidades indígenas que ella ha controlado por 30 años sin intervención del Estado Colombiano. En consecuencia, por impostergables imperativos de defensa de la cultura indígena, de la soberanía nacional y de la integración de los pueblos indígenas al resto de la nación colombiana, se concluye que es necesario poner término a las actividades de la misionera señorita Sofía Müller y de quienes la acompañan en el desarrollo de sus labor claramente negativa y perjudicial para el país [...] (Matallana, 1975, p. 38).

Según la Comisión Matallana, el punto fundamental del adoctrinamiento de Müller consistía en convencer a los indígenas de que cualquier contacto que tuvieran con el blanco determinaba la perdición de sus almas. La misionera argumentaba que la vida indígena, eminentemente comunitaria, era el deseo de Dios, por lo que luchaba permanentemente

para que los indígenas no adquirieran los “vicios” de los colonos (Matallana, 1975). Así mismo, dicha Comisión propuso suprimir las actividades de la Misión Nuevas Tribus y de todas las demás Misiones extranjeras que operaban con indígenas.

Por su parte, el Instituto Lingüístico de Verano tampoco salió bien librado. En el Informe se afirmaba que el ILV o WBT, además de engañar al Gobierno colombiano, “al presentarse con su nombre de fachada”, no cumplía con lo estipulado en su contrato, por ejemplo, en lo referente a la realización de campañas que logren el mejoramiento global y la incorporación de los grupos de indígenas estudiados a mejores niveles de vida, sino por el contrario, creaba situaciones conflictivas y traumatizantes en ellos, además de propiciar su desvinculación al medio colombiano.

Según la Comisión, el ILV no había cumplido en lo referente a la preparación de expertos nacionales en el campo de la lingüística, ni prestado al país los servicios de interpretación y colaboración gratuita de sus profesores a los Institutos Nacionales que los requerían, ante lo cual se justificó alegando que sus servicios no habían sido solicitados ni ordenados por el gobierno (Enciso, 1982). Además, la comisión verificó que Lomalinda era también un centro norteamericano, visitado por extranjeros que no pertenecían a la nómina del ILV en Colombia y cuya finalidad se desconocía. Dichas personas realizaban sus actividades principalmente en la Sierra Nevada de la Macarena, en la jurisdicción de Tame, en las hoyas hidrográficas de los ríos Inírida y Vaupés y al oriente y sur de Puerto López donde también habitaban comunidades indígenas (Enciso, 1982).

La Comisión no encontró pruebas de que el ILV estuviera involucrado en actividades clandestinas como el tráfico de diamantes y de esmeraldas pero, aun así, consideró en sus conclusiones que el Gobierno Nacional no debía renovar el contrato con el ILV puesto que este no ha cumplido con el contrato suscrito con el Gobierno ni había demostrado interés en lograr la incorporación de los indígenas a la nación preparándolos para defenderse económica y culturalmente en su contacto con los colombianos no indígenas (Matallana, 1975).

Según Stoll, años más tarde, las controversias sobre las misiones evangélicas también alcanzaron al Instituto Indigenista Interamericano que durante su VIII Congreso en 1980. Un foro paralelo³²⁰ denunció al ILV como un “instrumento de control, penetración, espionaje y represión del imperialismo”, que propugnaba la formación de mano de obra barata en áreas ricas en recursos estratégicos (Stoll, 1984). Las críticas al ILV se van a prolongar hasta finales de la década del ochenta pero van a cambiar su naturaleza por el cambio de contexto y la vinculación de nuevos actores al escenario político con el cambio de década.

Así, entre 1985 y 1988 el periódico Unidad Indígena hizo numerosas denuncias con respecto a la presencia de los misioneros evangélicos en el territorio sikuani. Las denuncias

³²⁰ Entre los miembros del foro destacaban Salmón Nahmad, Félix Báez-Jorge, Gilberto López y Rivas y Guillermo Bonfil.

publicadas pueden clasificarse en cuatro grupos. Unas están cercanas a las críticas desarrolladas por sectores afines a la teoría de la conspiración; otras se enfocan más a denunciar el etnocidio y la pérdida de la cultura por causa de la presencia misionera; luego hay un grupo de quejas de los profesores bilingües indígenas que ven en los misioneros una competencia desleal y, finalmente, hay un grupo de críticas hechas desde los gobiernos comunitarios que también apuntan hacia el etnocidio pero se centran más en el discurso del ejercicio de la autonomía indígena.

Con respecto al primer grupo, muchas de las denuncias realizadas se vieron influenciadas en su discurso por la teoría de la conspiración que, como mencioné, era popular entre científicos sociales y activistas que trabajaban con los pueblos y que interpretaban la presencia evangélica como una avanzada del imperialismo estadounidense, y alimentada por los discursos nacionalistas locales. Según Stoll (1984), la prensa de izquierda logró convencer a sus lectores de que el ILV enviaba corrientes de datos hacia Washington, traficaba con drogas, arrastraba a mujeres indígenas hacia las mesas de esterilización, concentraba sus equipos alrededor de depósitos de minerales, que cazaba guerrilleros con aparatos infrarrojos y convertía las lenguas indígenas en códigos militares (Stoll, 1984). Por ejemplo en Unidad indígena señalaban que la lengua sikuani había sido utilizada por el ejército estadounidense en la guerra de Vietnam y denunciaban los vínculos de los evangélicos con la CIA (Unidad Indígena, agosto de 1985, p. 13).

El segundo grupo se refiere a los efectos que las acciones de los misioneros evangélicos tuvieron en las comunidades y se enfocan principalmente en la pérdida de la cultura. Por ejemplo en mayo de 1986 denunciaban la evangelización de Sofía Müller en décadas anteriores,

[...] En tiempo atrás la norteamericana Sofía Müller intervenía a la gente para que rechazarnos nuestras costumbres tradicionales y más bien le obedeciéramos a ella [...] La señora Müller no quería que la gente se pintara la cara, porque se transformaban en diablos; nos decía que no absorbiéramos más yopo, que dejáramos de conversar con Tsamani, día a día se estaba desapareciendo nuestra costumbre [...] Los ancianos siempre se preocuparon mucho por esto, empezaron a reunir a la gente para relatar historias de nuestros antepasados, como la historia de Tsamani, desde entonces la gente comenzamos a reunirnos, dialogar e intercambiar ideas, así todos comenzamos a rechazar lo que decía Sofía Müller, comenzamos a pintarnos otra vez y aunque Sofía Müller volvía a decirnos que eso era del diablo ya no le creíamos, pues entendimos que estaba destruyendo la cultura [...] (Unidad Indígena, mayo de 1986, p. 26).

Considero esta publicación como significativa porque muestra el ejercicio que los sikuani de momento hacían al reflexionar sobre su pasado, sobre los efectos de su opresión y también sobre las estrategias de lucha que emprendieron. Como expliqué en el apartado sobre misiones evangélicas, mostré cómo los sunbalternos han interpretado de diferentes maneras la acción misionera. Como expliqué en el apartado sobre misiones evangélicas, mostré cómo los sunbalternos han interpretado de diferentes maneras la acción misionera.

Las versiones que aparecen publicadas en Unidad Indígena son un marco discursivo común promovido por esa élite política indígena que intentó reproducir y re articular la historia y las memorias locales. Identifico en este discurso cuatro momentos: el primero fue cuando Sofía Müller les obligó a rechazar su cultura y ellos obedecían; el segundo, cuando los ancianos empezaron a contar nuevamente las historias y ellos deciden rechazar a la evangelización; el tercero, cuando recuperan la cultura y la empiezan a practicar de nuevo; y finalmente el cuarto, un momento en el que Müller intenta evangelizarlos de nuevo pero esta vez ellos no obedecen sino que resisten. Este relato claramente muestra una versión de lo que fue la dominación y resistencia a la evangelización protestante, pero no podemos perder de vista que es una versión que no representa a la totalidad del pueblo sikuani ya que para la época aún había muchas comunidades que practicaban el evangelismo y cuya versión no estaba incluida. Sin embargo, los sikuani fueron cautos y sabían que varios de sus parientes practicaban el evangelismo y trabajaban para las misiones. En otra nota de prensa, publicaban lo siguiente:

[...] Nunca se verá a un traductor de la Biblia predicando abiertamente u oficiando un culto evangélico. Utilizan en cambio un método más eficaz que consiste en reclutar como informantes para el estudio de la lengua a uno o dos jóvenes a quienes aíslan de su comunidad y adoctrinan hasta convertirlos en “pastores” con los métodos clásicos del lavado de cerebro. En pago de sus servicios, estos pastores reciben abundantes regalos, ropa vieja, revistas, y toda clase de checheres sobrantes de la sociedad de consumo, traídos sin aduana directamente de Estados Unidos los cuales a su vez les permiten establecer a los pastores sus propias redes de dependencia clientelista de la que ellos mismos son víctimas. Así se acaba la autoridad tradicional basada en la sabiduría de los viejos y se cambia por la obediencia de los misioneros, quienes controlan el flujo de privilegios económicos [...] El desarrollo de la propiedad individual, que los evangélicos fomentan dando regalos a sus colaboradores, destruye la economía comunitaria. Esto complace a los traductores ya que según ellos “Dios premia con la riqueza a las personas y familias creyentes y no a las comunidades”. Con el pretexto de la educación se está desorganizando a los jóvenes de su propia cultura. Una nueva religión. Una nueva religión, enemiga de los valores culturales, de las organizaciones indígenas y en la que Dios, fuente de las mercancías y del poder político es un norteamericano (Unidad Indígena, noviembre de 1985, p. 17).

En esta nota vemos la presencia de los dos elementos (grupos uno y dos), tanto el de la pérdida cultural como el de tendencia antimperialista. Me gustaría resaltar algunas cuestiones: Primero hay una clara influencia del discurso de los asesores no indígenas al identificar a los misioneros como agentes del imperialismo norteamericano y al explicar las relaciones entre misioneros e indígenas como una relación de naturaleza clientelista. Por otra parte está el reconocimiento de la existencia de pastores indígenas y de cómo su acceso a las mercancías trastoca las jerarquías comunitarias y reconocen que los jóvenes ven en la educación una forma de ascenso social. Se critica que los pastores desplazan a los mayores pero, no olvidemos que para entonces estos también estaban siendo desplazados por los líderes formados en las escuelas de la organización Unuma.

Esto me lleva al tercer grupo de denuncias que es el ataque frontal de los maestros bilingües a la acción misional, ya que ven en esta un obstáculo para el desarrollo del programa educativo del Unuma.

Por ejemplo, en noviembre de 1985 se publicaba que en el Primer Seminario Oficial de Etnoeducación se solicitó la expulsión del ILV (Unidad Indígena, noviembre de 1985, pp. 14,15). A partir de esto se redactó una carta a César Carlos Barrero, Jefe de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, en el que solicitaba expresamente la cancelación del contrato suscrito entre el Gobierno Nacional y el ILV. Se argumentó que el convenio entre el gobierno y el ILV lesionaba la soberanía nacional y la integridad de las comunidades indígenas (Unidad Indígena, noviembre de 1985, p. 15). Asimismo en el mes de junio de 1985 la organización Unuma solició la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano de su territorio (Unidad Indígena, junio de 1985, p. 14) y en mayo de 1986 los maestros sikuani de Vichada medio selañaban que venían trabajando en los últimos años por una educación bilingüe y bicultural que estuviera más acorde a sus necesidades. Tanto las organizaciones sikuani del Meta como del Vichada culpaban al ILV de crear divisiones en las organizaciones y denunciaban una vez más el uso de mimbros de la comunidad para su tarea evangelizadora. Recordemos que los misioneros del ILV solían trasladar indígenas a su sede central Lomalinda en Puerto López, Meta donde trabajaban en la traducción de textos y del evangelio, estos indígenas luego regresaban a las comunidades para reproducir el mensaje del ILV.

Pablo Emilio Gaitán que para entonces ya era líder de la organización Unuma, me comentó que en aquella época visitaron las instalaciones del ILV para pedirles que dejaran de intervenir en las comunidades. Pablo recuerda lo siguiente:

[...]Cuando fuimos líderes de la organización indígena Unuma nosotros ya empezamos a rechazar el evangelio. Yo fui a Lomalinda y estuve hablando con los del Instituto Lingüístico de Verano y hablamos. Lo que recibí fue un sermón de paz. Pero conocí una casa larguísima un taller lingüístico sofisticado donde escribían todo, las cartillas, maquinaria tremenda. Toda la electrificación era subterránea, y no se podía arrimar uno a una casa porque era secreta para ellos. Había parientes sikuani trabajando allá para ellos el más reconocido es por supuesto Marcelino Sosa³²¹ que estuvo allá trabajando con ellos, eso sí cuando dejó eso y llegó a la vida política dejó de ser evangélico (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Desde las organizaciones sikuani se comenzó a atacar a aquellos indígenas que trabajaban para los misioneros. Por ejemplo, en mayo de 1987 desde Unuma se denunciaba que el ILV

³²¹ Recordemos que Marcelino Sosa Quintero es un líder indígena sikuani originario de la región de Planas. Participó de la fundación de la Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas a principios de los años 70 y fue víctima de la violencia desatada en contra de los indígenas en la llamada “Masacre de Planas”. Luego huye al Vichada donde es contactado por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y trabaja con ellos durante varios años. Después de la constitución de 1991, Marcelino Sosa empieza a participar en la política del municipio de Cumaribo en el departamento del Vichada y llega a ser consejero comisaria del Vichada y diputado en dos oportunidades también fue alcalde de este municipio entre el 9 de diciembre de 2005 y el 7 de noviembre de 2006. Es acusado por los delitos de peculado por apropiación agravada y contrato sin cumplimiento de requisitos legales y actualmente cumple condena en la cárcel La Picota de Bogotá. Sosa, escribe varios textos que considero que tiene valor para esta investigación ya que hace el esfuerzo de explicar en términos occidentales elementos de la vida cotidiana del pueblo sikuani.

pretendía dirigir la educación indígena y acusaban a los indígenas que trabajaban para el instituto como infiltrados en las comunidades. Publicaron la siguiente nota en Unidad Indígena:

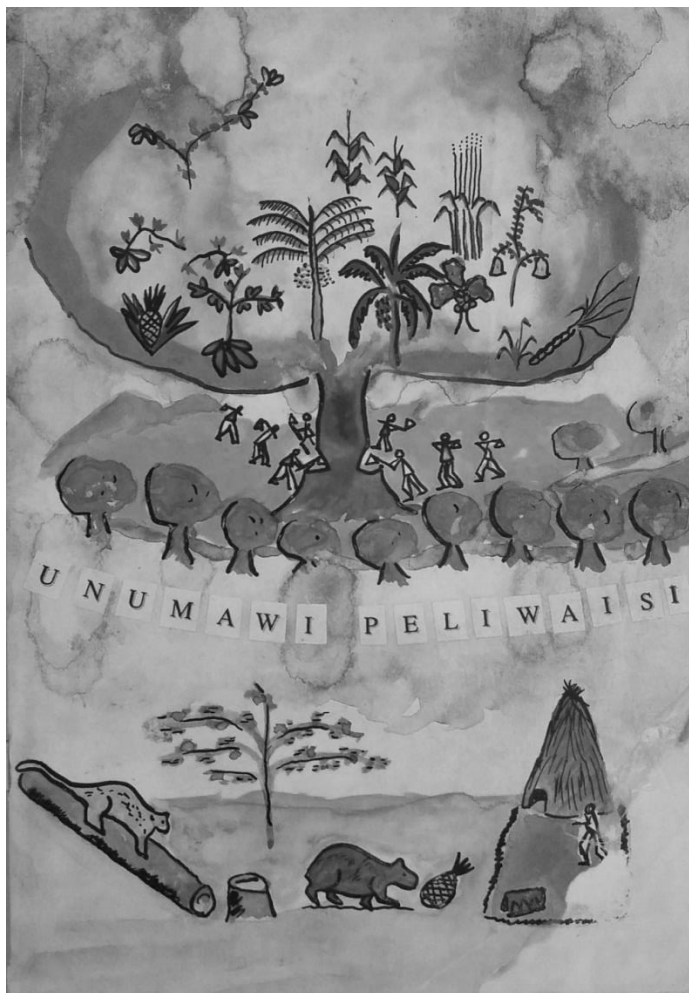
[...]Las organizaciones indígenas del Llano que agrupan al pueblo sikuani no estamos de acuerdo que personas o entidades quieran ser maestros representantes y voceros ante entidades públicas si consultar con nosotros. Sabemos que el lingüista Miguel Peñalosa y Marcelino Sosa (aprovechando que es indígena guahibo, pero al servicio del Instituto Lingüístico de Verano, ILV) tratan de presentar ante el ministerio un programa para la “profesionalización de maestros indígenas” sin conocer además como es que viene adelantando nuestra organización [...] (Unidad Indígena, abril-mayo de 1987, p. 5).

Como vemos, esta denuncia señalaba directamente a Marcelino Sosa pero sobre todo hay un ataque frontal de los maestros bilingües a la acción misional, ya que ven en esta un obstáculo para el desarrollo del programa educativo del Unuma. Como expliqué, en décadas anteriores los sikuani habían luchado contra la dominación evangélica a través de una resistencia en la vida cotidiana (Scott 2000 [1990]) y de pequeñas desobediencias como el uso de yopo o de bebidas alcohólicas a escondidas o el de mantener las creencias hacia la brujería y los seres sobrenaturales como los *ainawi* o los *dowatji* de forma encubierta. Empero, para los años setenta y ochenta la lucha contra la acción misional se canaliza a través de las organizaciones indígenas y de gobiernos indígenas institucionalizados que para la década del ochenta empieza a articular un discurso en torno a la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas.

Así paso al cuatro grupo de denuncias y es que para finales de los ochentas nos vamos a encontrar con críticas como: “[...] el ILV infringe la legislación y desconoce nuestras autoridades tradicionales [...]” o “[...] el ILV sigue violando la autonomía indígena [...]” (Unidad Indígena, julio-agosto de 1987, p. 7). Un episodio que es útil para ilustrar porque desde las organizaciones sikuani se acusaba al ILV de intervenir en sus asuntos internos y de no respetar la autonomía indígena pero también para dar cuenta de la hegemonia comunal como proceso y como fin, fue cuando se quiso unificar el alfabeto sikuani. Para los indígenas uno de los grandes problemas que dificultaba la comunicación entre los sikuani no solo estaba asociada a la variabilidad dialectal³²² que la lengua sikuani tiene de acuerdo al lugar en el que se encuentran asentados sino también en las diversas gramáticas que se habían elaborado en los diferentes pueblos. Como sabemos en toda la Orinoquia los pueblos sikuani habían estado trabajando con cartillas bilingües pero con gramáticas diferentes ya que unas habían estado diseñadas por Sofía Müller, otras por los traductores del ILV y también estaba cartilla *Unuma Peliawisi* diseñada por la organización Unuma lo que generó una disparidad de las normas gráficas para escribir la lengua. En 1982 había seis alfabetos diferentes para escribir la lengua sikuani. Los líderes sikuani a través del programa de las escuelas bilingües interiorizaron la necesidad de elaborar un alfabeto sikuani a pesar de que este era una lengua ágrafa. Desde las diferentes organizaciones se pensó en la necesidad de unificar el

³²² La variabilidad dialectal entre los sikuani es poca. Se pueden distinguir el habla de *waü* y el habla de *parawá* (Queixalós, 1988).

alfabeto y la gramática sikuani para poder elaborar el material con el que se trabajaba en las escuelas. De esta forma durante el mes de enero de 1986 se realizó un encuentro donde participaron las organizaciones regionales indígenas como el CRIC, la ORIC, Unuma, ORICEVI, la ORIST y también el lingüista Francisco Queixalós y el antropólogo Francisco Ortiz, con el fin de unificar el alfabeto (Unidad Indígena, septiembre de 1986, p. 8).



Cartilla Unuma Peliawisi segunda edición

Según me informó Aladino Yepes, líder sikuani que para entonces se desempeñaba como profesor bilingüe, en esa primera reunión no pudieron llegar a ningún acuerdo. La asamblea había durado más de 11 días y los representantes de las diversas organizaciones defendían su posición y no estaban dispuestos a ceder (Registro Diario de Campo 31/01/2013). Sin embargo, desde algunos sectores se denunció que la falta de consenso en esa primera reunión había sido propiciada por el ILV. En Unidad Indígena denunciaron lo siguiente: “[...] el ILV de manera solapada se opone a la unificación y a la decisión de nosotros como indígenas, dueños de nuestra lengua, tomamos. Para eso viene utilizando a un indígena, el cual reúne a las comunidades y de forma arbitraria y sin permitirle a la gente una reflexión les hace firmar memoriales en contra del alfabeto unificado [...]” (Unidad Indígena, mayo de 1986, p. 16).

Tras el fracaso de la primera reunión, se convocó a un nuevo encuentro coordinado por la organización Unuma en el mes de junio del mismo año donde participaron más personas que en la reunión anterior. Después de cuatro días de asamblea, se llegó al acuerdo de crear un comité denominado CEBAS alfabeto (Unidad Indígena, septiembre de 1986, p. 8) para que se encargara de presentar el alfabeto Sikuani unificado definitivo que apuntaba al respeto de la lengua, la facilidad del aprendizaje y tenía en cuenta las limitaciones impuestas entonces por la máquina de escribir y la imprenta (Queixalós, 1988).

Como sugerí, el proceso a través del cual las diferentes organizaciones sikuani trabajaron para unificar su alfabeto puede analizarse como un proceso hegemónico a nivel comunal, porque se crea en el espacio de la asamblea ese espacio de controversia y confrontación entre los diferentes sectores. Según me informó un mayor sikuani, había posiciones encontradas entre los líderes de los diferentes departamentos, pero también había un debate generacional ya que había opiniones contrarias entre los mayores sikuani que no habían sido alfabetizados y aquellos que sí habían ido a las escuelas. Decía que la palabra de aquellos que habían aprendido a escribir en las escuelas era más válida porque ellos ya eran lingüistas. Según él, a pesar de que los viejos le habían enseñado a hablar la lengua a los hijos, ahora los nietos le estaban enseñando a los viejos cómo se tenía que hablar la lengua (Registro Diario de Campo 01/12/2013).

En ese escenario de disputa política vemos como las nuevas jerarquías se manifiestan y la unificación del alfabeto como parte de ese marco discursivo común puede interpretarse tanto como un logro de las organizaciones indígenas sikuani para promover su agenda política educativa bilingüe pero también como el sometimiento de algunos sectores subalternos en el interior de las comunidades sikuani a un consenso promovido por sectores dominantes como las nuevas élites políticas indígenas. Por otra parte, la percepción de esta acción como una decisión del pueblo sikuani como consensuada y unánime es lo que legitima de alguna forma que se acuse al ILV un ente externo de dinamitar el proceso y no a las divisiones internas dentro de las propias comunidades ya que lo que se quiere transmitir es claramente un mensaje de unidad. Gran parte de estos debates tuvieron lugar, como vimos en la década del ochenta y están relacionados no solo con la Institucionalización de Unuma como organización sino también con la creación de la una Organización Nacional Indígena que es sobre lo que me referiré a continuación.

CAPÍTULO 10

Años ochenta, Unuma y la conformación de la ONIC: presencia de ONG e imposición de modelos políticos y territoriales

En este capítulo describo cómo los pueblos indígenas se unieron para conformar una Organización Nacional Indígena y cómo en este contexto aparecen las ONG como fuerza en el proceso hegemónico. Exploro además como organizaciones indígenas regionales como el CRIC y nacionales como la ONIC influyen en la hegemonía comunal sikuani a través de la imposición de figuras como el cabildo y el resguardo.

Cuando los consejos regionales indígenas comenzaron a plantearse la creación de una organización nacional, Colombia atravesaba por uno de los momentos más difíciles de su historia por el ascenso al poder político estatal, la emergencia del narcotráfico y de grupos paramilitares, como también el fortalecimiento de los grupos guerrilleros. Todo esto acompañado de un desconocimiento por parte del Estado y el Gobierno Nacional de los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos y ciudadanas. Por lo tanto, como sugiere Caviedes (2011) la década del ochenta se caracterizó por una crisis de legitimidad del Estado que se materializó en la incapacidad del mismo para lograr mantener el monopolio de la fuerza frente a los actores armados y el dominio político sobre la fuerza pública. Para el autor, al agotarse la efectividad de la represión como instrumento, el antiguo régimen bipartidista se vio obligado a crear un ambiente de apertura política hacia los sectores marginados de la participación. En ese escenario político el movimiento indígena aprovechó estas condiciones para hacerse visible (Caviedes, 2011). Por su parte, Gros (1991), Houghton y Villa (2004) coinciden en que durante la década del ochenta se fortalecieron los movimientos indígenas como sujeto político. Por ejemplo, Villa (2011) argumenta que el inicio de la década del ochenta abrió una nueva fase en la historia indígena de Colombia.

En el plano regional, las diversas organizaciones surgidas en la década del setenta se habían transformado en actores políticos que demandaban del Estado soluciones a sus reivindicaciones. Al mismo tiempo, se creó y estructuró la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), haciéndose evidente la apertura estatal hacia el reconocimiento territorial y de autonomía a los pueblos indígenas. Así, durante esta década se avanzó de modo acelerado en la titulación de territorios de resguardo y de reestructuración de los resguardos coloniales, a la vez que se definieron políticas relativas al funcionamiento de los gobiernos indígenas y al fortalecimiento de sus culturas, cuestión que se advierte en los programas educativos (Villa Rivera, 2011). Por otra parte, como sugiere Caviedes (2011), el movimiento indígena estableció una relación con la izquierda que moldeó su discurso político con el propósito de presionar reformas al sistema de gobierno excluyente que se había fortalecido durante el Frente Nacional. Esto se hizo para abrirse un espacio de visibilidad política en la estructura del Estado más que para defender procesos de organización comunitaria en los territorios indígenas. Así la representación de lo indígena a

nivel nacional que estaba principalmente en manos de la región andina (Caviedes, 2011). Además, la dinámica organizativa y política de los pueblos indígenas del país, se inscribió en un proceso de exigibilidad de derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial. Consecuentemente, mientras en Colombia los pueblos indígenas daban un primer paso hacia la realización de su autonomía política y organizativa, a nivel internacional las minorías étnicas accedían a espacios y escenarios de incidencia donde lograban ser admitidos y escuchados en sus problemáticas. En el contexto internacional a finales de los años 70 el Convenio 107³²³ perdió legitimidad por “[...] su carga asimilacionista y su descrédito de las culturas indígenas [...]” (Rodríguez-Piñero 2007). Por otra parte, la evaluación que comenzó a realizarse en la década del 80 mostraba que el Convenio ya había sido sobrepasado por los hechos y situaciones en que vivían los indígenas (Bengoa 2000)³²⁴.

En este contexto de expansión del movimiento indígena se puso en evidencia la necesidad de fortalecer los lazos entre las diferentes organizaciones regionales. Así, del esfuerzo de este grupo de organizaciones indígenas que buscaban la unidad, surgió el Primer Encuentro Indígena Nacional de Colombia, realizado en la comunidad de Lomas de Ilarco, Municipio de Coyaima, sur del Departamento del Tolima, el 12 de octubre de 1980. Para sus organizadores, el evento constituyó el primer paso concertado entre pueblos, autoridades y organizaciones indígenas para dotar al movimiento indígena nacional de una estructura política y organizativa del mismo orden. En el evento participaron varias organizaciones indígenas andinas, de selva y de llano entre las que estaban el CRIVA, COIA, CRIC, UNDICH, CRIT y también la organización Unuma.

Pablo Emilio Gaitán recordó con nostalgia el encuentro en Lomas de Ilarco, y según me transmitió mientras charlábamos, fue ahí cuando en Unuma se dieron cuenta que había otros indígenas en el país organizados. Según Pablo Emilio:

[...]Y entonces, encaminamos en 1980 tuvimos la oportunidad de ser invitados a Lomas de Ilarco. Allí se habló de la importancia de que hubiera una organización indígena en toda Colombia. Ahí fue donde tuvimos el primer contacto con todas las organizaciones del país. Con la gente del Vaupés y del Putumayo, los del CRIC, los del Tolima. Para nosotros fue muy sorprendente ver que había más indígenas luchando [...] Allí entonces fue que se creó el CONI³²⁵. CONI preparó un congreso a nivel nacional y a ese congreso nacional se llevó la propuesta de buscar el nombre de la organización. Que se hizo en Bosa y se pensaron los

³²³ La OIT tomó la iniciativa de una serie de políticas dirigidas a los grupos indígenas americanos. Esto desembocó en la adopción del convenio 107 en 1957. Cuando la OIT asiste a la celebración de las conferencias americanas del trabajo que tenían como objeto poner en la agenda de la organización los problemas de los países americanos en materia de política social y laboral, los países latinoamericanos señalaron el “problema indígena” como problema principal en la agenda bajo la tendencia del indigenismo (Rodríguez-Piñero 2007).

³²⁴ La revisión del convenio 107 llevaría a la aprobación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Ginebra el 7 de junio de 1989. En términos generales el Convenio reconoció la aspiración de los pueblos indígenas a controlar ellos mismos sus instituciones, modos de vida, desarrollo económico; conservar su identidad y religión. Exigió el pleno reconocimiento y respeto de los valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales. Introduce el principio de la consulta con las instituciones representativas con respecto a la legislación y a las medidas administrativas de su interés, alentando su participación en la toma de decisiones desde el nivel local, regional y nacional

³²⁵ Se refiere a la Coordinadora Nacional Indígena

nombres y la más acertada fue la de la ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia. Y nombrando al presidente. Yo fui uno de los que más anduve a las patas de la Organización Nacional Indígena de Colombia porque salía, y venía [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Como recuerda Pablo Emilio, mil quinientos delegados en representación de los pueblos indígenas del país, en asamblea general acordaron en Lomas de Ilarco la creación de la Coordinadora Nacional Indígena de Colombia (CONI) cuya primera tarea fue la de garantizar la coordinación de las luchas indígenas además de preparar un primer Congreso Indígena Nacional que sirviera como punto de partida para el nacimiento y constitución de la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC– (Gros, 1991). En Lomas de Ilarco se propuso que gradualmente se crearan consejos regionales indígenas por el país, influidos por el CRIC, al cual se le reconocía su antigüedad (Caviedes, 2008c; Houghton & Villa, 2004) lo que llevó a imponer el modelo organizativo andino en la Orinoquía³²⁶.

De esta forma, la ONIC como proyecto político de carácter nacional, se constituyó como la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática. El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional Indígena de Colombia, fue celebrado en la Localidad de Bosa en febrero de 1982, y estuvo conformado por representantes del 90% de los pueblos indígenas colombianos y contó con la presencia de 12 delegaciones indígenas internacionales. Por primera vez en la historia nacional, dos mil quinientos delegados de los diferentes pueblos indígenas del país se reunieron para conversar sobre su pasado, presente y futuro; además para proponerle al Estado colombiano estrategias para la protección de la integralidad de sus identidades étnicas (Unidad Indígena, diciembre de 1983, p.11).

El primer congreso indígena nacional adoptó para la ONIC los principios de “unidad, tierra, cultura y autonomía” buscando impulsar y coordinar mejor las luchas de las diferentes organizaciones regionales. Las tareas de la organización se resumían en: Defensa de la autonomía indígena; defensa de territorios indígenas y recuperación de tierra usurpada, propiedad colectiva de los resguardos; control de los recursos naturales situados en

³²⁶ En la década del ochenta se observa como empiezan a aparecer nuevas organizaciones indígenas afiliadas a la ONIC: Organización Indígena Cuna de Antioquia (1982), que luego se vincula a la Organización Indígena de Antioquia – OIA; Cabildo Caguán Dujos de los indígenas nasas y tamas del Huila, y Organización Indígena del Casanare (1983); Primera Asamblea de los Ingas del Cauca, Caquetá y Putumayo (1984); Organización Ingano del Sur Colombiano (1985); Musu- Runacuna (“Hombres Nuevos”), organización de las comunidades ingas del Valle del Sibundoy (Putumayo) (1985); Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (1985) y Consejo Indígena del Amazonas (1986); Consejo Regional Indígena del Vichada (1988); Consejo Regional Indígena del Guaviare (1989); Consejo Regional Indígena de Arauca (1989); los indígenas yukpas del Cesar también se unen en 1986 para dar vida al Cabildo Mayor de Socorpa; en la Guajira el pueblo wayuu da origen al Movimiento Cívico Wayuu, Waya Wayuu, Organización Zonal Indígena Waayuu del Sur de la Guajira; en el Valle del Cauca el pueblo nasa crea la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (1989); y los indígenas del pacífico se organizan en el Cabildo Mayor Esperara-Siapidara (1990) (Laurent, 2005).

territorios indígenas; impulso de organizaciones económicas comunitarias; defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas; educación bilingüe y bicultural, bajo el control de las autoridades indígenas; recuperación e impulso de la medicina y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades; exigencia de la aplicación de la ley 89 de 1890 y demás disposiciones legales favorables a los indígenas; solidaridad con la lucha de todos los explotados y oprimidos³²⁷ (Unidad Indígena, diciembre de 1983, p. 11).

Desde antes de la creación de la ONIC, la organización Unuma mantenía un modelo asociativo que promovía un desarrollo rural integral. Consecuentemente, la agenda política de Unuma estuvo marcada por la implementación de una serie de proyectos de desarrollo agropecuario y el programa de educación bilingüe que precisaban de financiación externa, por lo que la gestión de recursos para la ejecución de los mismos se convirtió en una prioridad. Por esta razón, en la década del ochenta, la organización concentró sus esfuerzos en la gestión de recursos con ONG extranjeras para la ejecución de estos proyectos. Como sugirió Villa (2013), Unuma captó recursos pues eran el medio para producir un proceso organizativo, decantar un modelo, generar una institucionalidad y con base a esa institucionalidad entonces articularse en la interacción con el Estado (Entrevista a William Villa 11/03/2013).

En ese momento las comunidades indígenas de Unuma se beneficiaron en general de las acciones de apoyo ejecutadas por las ONG y otros agentes exógenos, aunque tales beneficios fueron limitados. Aida Peña Quevedo (1986) realizó una investigación a mediados de la década del ochenta para analizar la incidencia de aquellos agentes de desarrollo en las comunidades indígenas³²⁸. Según Peña (1986), las principales organizaciones que financiaban proyectos para la Organización Unuma eran las siguientes: La Organización Católica para cofinanciamiento de programas de Desarrollo (CEBEMO) financiada por el gobierno holandés, esta operaba en Colombia a través del “Grupo Proyectos” o Fundación Proyectos, una agencia privada de desarrollo que funcionaba como intermediaria entre las entidades de cofinanciamiento eclesiales de Europa y Canadá y las organizaciones de base en Colombia. Por otra parte estaba la Fundación Suiza de Cooperación para el Desarrollo

³²⁷ En la consolidación del proyecto de una organización nacional indígena hubo sectores críticos y disidentes. El argumento principal era que la lucha indígena había cambiado a su adversario principal, los terratenientes, por una lucha contra el capitalismo donde los movimientos indígenas estaban sometidos a una imposición de la izquierda que malinterpretaba la alianza que debía existir entre las luchas indígenas y otros sectores sociales como el campesino o el obrero. Ver: Caviedes, M., 2008. Informe de Avance de Investigación. Liderazgo indígena en Colombia: identidades y antagonismos. 1982 a 1996. Bogotá: Ensayo presentado para el Curso: Seminario de Tesis. Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia (sin publicar); Caviedes, M., 2011. Oro a cambio de Espejos: Discurso hegemónico y contra-hegemónico en el movimiento indígena en Colombia, 1982-1996. Bogotá: Tesis de Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia.

³²⁸ La investigadora tuvo en cuenta el papel que jugó la Comisión Brandt en determinar la importancia de generar en cambio en la relación que había entre países “desarrollados” y “en vía de desarrollo”. A raíz del llamado de la Comisión Brandt, los países industrializados se comprometieron a cooperar con los países en desarrollo (Peña Quevedo, 1986).

(SWISSAID), financiada por el gobierno suizo y a través de colectas voluntarias que trabajaba en asocio con programas de Naciones Unidas. En el ámbito local, estaba el Comité de Apoyo al Unuma de los Llanos Orientales que como señalé anteriormente, fue creado en 1980 por un grupo de activistas, principalmente profesores y estudiantes de la Facultad de Agronomía de la Universidad Nacional de Colombia³²⁹.

En este escenario político nos encontramos entonces con un nuevo actor: las organizaciones no gubernamentales y sus gestores. En la ejecución de estos proyectos participaron los activistas no indígenas que venían trabajando con la organización Unuma; también fueron vinculados otros profesionales catalogados como “asesores” y hubo acompañamiento de otras organizaciones indígenas, en un principio del CRIC y luego de la ONIC. Como argumentaré a continuación, los diferentes proyectos impulsados en las comunidades sikuani afiliadas a Unuma fortalecieron las nuevas jerarquías que regulaban la hegemonía comunal sikuani y, por lo tanto, ayudaron a consolidar la élite indígena que se venía conformando por medio del trabajo y formación que daba la organización a través del programa de las escuelas bilingües. Propongo además que las élites indígenas terminan por gestionar su poder en el interior de las comunidades a través de relaciones clientelares aunque la unidad de la comunidad se siga basando en las relaciones de parentesco. Como he explicado, en Unuma se impulsaron dos tipos de proyectos principalmente: uno enfocado al desarrollo agropecuario y otro enfocado a la educación y formación de los indígenas. Para ilustrar el escenario de disputa política que se generó a partir de la llegada de las ONG y sus efectos en la hegemonía comunal, tomaré como ejemplo dos proyectos, uno de cada tipo.

Primero me referiré a un proyecto de desarrollo económico impulsado entre 1979 y 1985 que buscaba fortalecer a las comunidades indígenas financiado por CEBEMO y en asocio con la misión Morfortiana (el Padre Ignacio Gonzáles pertenecía a esta congregación), y también con apoyo del CRIC. El proyecto no contó con apoyo gubernamental y estaba enfocado a la ganadería, la cría de cerdos y gallinas, el cultivo de arroz y maíz como también la venta de artesanías. Este tipo de proyectos agropecuarios o de apoyo a procesos productivos venían de la época de promoción de empresas ganaderas promovidas por el INCORA en la región después de la Masacre de Planas y como parte del proyecto de Reforma Agraria (Entrevista a William Villa 11/03/2013). Como parte de este mismo proyecto, en 1983, CEBEMO impulsó unos cursos de capacitación técnica agropecuaria para mujeres de la región de los ríos Uva y Muco y de Planas. Este fue apoyado por el Comité de Apoyo a la Causa Indígena de la

³²⁹ Sus acciones de apoyo estaban orientadas a contribuir con las comunidades indígenas en su lucha por la defensa y recuperación de la tierra; el reconocimiento de su identidad indígena y la igualdad de derechos frente al Estado central y garantías contra la represión y la violencia (Peña Quevedo, 1986). Por otra parte, Las ONG que financiaban los proyectos solicitaron que antropólogos profesionales ejecutaran y evaluaran los proyectos que beneficiaban a las reservas indígenas adscritas a Unuma. Fue así como muchos antropólogos y antropólogas llegaron a trabajar con la organización. Durante mi último viaje a Bogotá tuve la oportunidad de entrevistarme con dos de ellos, María Mercedes Ortiz que trabajó entre 1982 y 1983 y William Villa que fue contactado por la organización para evaluar un proyecto ganadero a finales de la década del ochenta.

Universidad Nacional de Colombia de las facultades de agronomía de las sedes de Palmira y Bogotá y por la ONIC.

Estos proyectos tuvieron varios problemas. Según relataron algunos de mis interlocutores sikuani, para la organización Unuma el proyecto de venta de artesanías fue una experiencia frustrante pues se saturaron de productos que no tenían salida en el mercado. Tanto hombres como mujeres fabricaban elementos que luego los blancos del pueblo no compraban y si querían comprar no querían pagar un precio justo por los artículos. Por otra parte, en la venta de cosechas y animales se perdió dinero porque las personas que administraban los bienes vendieron a crédito la mercancía y gran parte de los clientes nunca pagaron sus deudas. Además, la construcción de porquerizas y cría de cerdos también fue un mal negocio. Como me explicaba un comunero sikuani: “[...] *el problema con la cría de animales es que nosotros animal que vemos pues lo comemos, ¿si me entiende? No tenemos paciencia para criar los animalitos, si el indio tiene hambre pues come el animal. Y así fue, mucha gente no se esperó a criar los cerdos ni las gallinas, y se los fue comiendo [...]*” (Entrevista a comunero Sikuani 16/08/2011).

Esto demuestra que el proyecto no tuvo una incidencia positiva y la incapacidad de la comunidad para manejar y administrar proyectos productivos. Esto porque los proyectos partían de un enfoque etnocéntrico del desarrollo porque asimilaban a las comunidades sikuani a otras poblaciones rurales sin tener en cuenta sus particularidades culturales, similar a lo que había ocurrido con los proyectos ganaderos impulsados anteriormente por el INCORA. También tuvieron problemas con algunos cultivos. Según se publicó en Unidad Indígena la comunidad fracasó en la creación de un vivero escolar.

[...] Impulsamos el vivero escolar: algunas semillas no germinaron. Tal vez nos faltan más elementos técnicos, más capacitación para que este programa prospere. Algunos profesores no cumplen porque la comunidad no ha construido la escuela casa; otros por ser muy jóvenes y no han adquirido responsabilidad. Ciertas comunidades se arrodillan ante la cultura dominante y solicitan profesor “blanco” [...] (Unidad Indígena, agosto de 1983, p. 7).

Aquí los indígenas explicaban el fracaso del proyecto por la falta de capacitación o conocimientos técnicos, la falta de implicación en el mismo por parte de la comunidad y el sentido de pertenencia de los indígenas. Por otra parte, como ocurrió con la elaboración de la carilla bilingüe, algunos sectores en el interior de las comunidades no apoyaban el trabajo del profesor indígena bilingüe y solicitaban a un profesor “blanco”, lo que era interpretado como una traición a su propio pueblo.

Por otra parte, como muchos de los asesores blancos que venían de la universidad solo podían permanecer en la región durante el periodo de vacaciones no había una continuidad en el proyecto y el entusiasmo en las comunidades decaía cuando los asesores blancos se iban (Peña Quevedo, 1986). Esto demuestra que el funcionamiento del proyecto dependía en gran medida de los asesores no indígenas. Como sugirió Peña (1986), por iniciativa de los agentes externos como el padre Ignacio Gonzales, la participación comunitaria era solo

física, esto quiere decir que los indígenas no tenían ninguna injerencia en la toma de decisiones y control en la administración, dirección y evaluación del proyecto. Otros de los antropólogos que trabajaron en esa época con la organización me comentaron que Luis Pérez tenía actitudes autoritarias y que en ocasiones eso generaba conflictos. Esto se manifestaba la crítica constante de Pérez hacia del trabajo de los religiosos con las comunidades.

No obstante, la complicación más importante se dio en torno a la administración de los recursos económicos que llegaban para el desarrollo de los proyectos. En un principio, los responsables en la administración de este dinero eran los asesores blancos pero los líderes indígenas comenzaron a quejarse y a presionar tanto a Luis Pérez como al Padre Ignacio Gonzáles para controlar directamente los fondos asignados al proyecto. Los líderes sikuani argumentaban que ellos debían administrar los recursos para ejercer su autonomía como gobierno indígena y también como pueblo. Este asunto polarizó la organización. Un grupo consideraba que los asesores deberían seguir administrando los recursos. Su pretensión era resolver los problemas de las comunidades sin comprometerlas en el análisis de alternativas y en la toma de decisiones, por lo que reproducían la actitud paternalista que históricamente habían mantenido algunos agentes externos con las comunidades. El otro grupo optó por una posición completamente opuesta que sugería que los recursos debían ser administrados únicamente por los indígenas y sin intervención de los asesores. Reclamaban así autonomía y respeto a las decisiones comunitarias pero, no identificaron las limitaciones que las comunidades tenían con respecto al manejo de esos recursos económicos.

Esta disputa venía fraguándose desde la conformación de la organización. Para mis interlocutores sikuani tanto el padre Ignacio González como Luis Pérez ayudaron mucho a la comunidad y no le dieron mucha relevancia a los antagonismos que había entre ellos. Sin embargo, en el comunicado presentado en la Semana de Solidaridad de 1976 los antagonismos entre los activistas y “ayudantes” que trabajaban con la comunidad ya eran explícitos. En primer lugar criticaron a Alejandro Reyes Posada por la investigación que realizó sobre el sistema jurídico de guahibo. Señalaron lo siguiente:

[...]Que falta de seriedad de esta gente: Tomarse el derecho de hablar de nuestra vida, que lleva muchos siglos, después de haber estado dos semanas tomándonos fotos y recorriendo sólo los sitios adonde entraba su carro. Esto es una falta de respeto a la Comunidad. Les pedimos a los turistas que no se las den de mucho engañando a la gente con grandes libros llenos de mentiras. Eso que usted escribió no dice nada importante de nosotros y no puede ser tomada como la base para reconocer nuestros derechos [...] (Comunidad Guajiba, 1976, p. 70).

Cuando les pregunté a algunos de los mayores de Wacoyo sobre esto, me señalaron que en general ellos sentían un rechazo por los antropólogos y antropólogas que iban a las comunidades porque les robaban el conocimiento y nunca regresaban a visitarlos. Aunque reconocieron que el trabajo de algunos de ellos les han servido en momentos puntuales. No obstante, como ya explique, muchos no reconocían el documento presentado en la Semana

de Solidaridad. Para algunos de los antropólogos y antropólogas que entrevisté y que trabajaron con la organización Unuma, el antagonismo no era entre indígenas y antropólogos o antropólogas sino entre los colaboradores o activistas no indígenas. Aparentemente Luis Pérez se oponía al trabajo de estos en las comunidades, monopolizaba los proyectos e indisponía a los indígenas con los colaboradores externos.

En el comunicado de la Semana de Solidaridad se ataca a Reyes Posada a pesar de que había participado en la denuncia de la masacre de Planas y colaborado con el comité pro defensa de indígenas de los Llanos orientales. Los padres Ignacio González y Gustavo Pérez Ramírez también son criticados en este comunicado, allí se refieren a ellos como “ayudantes” y los culpan de dividir la comunidad. Señalaron:

[...] Muchas personas que se dicen amigos de la Comunidad han intentado llenarnos de regalos y dólares no sin antes llenarse ellos sus bolsillos y financiarse una vida de reyes [...] Esas gentes que nosotros llamamos ayudantes, llegaron a nuestras comunidades en los momentos en que el ejército nos había causado muchos daños [...] (Comunidad Guajiba, 1976, p.74).

Denunciaron que los “ayudantes” llevaban recursos y proyectos a la comunidad pero que no le entregaban los recursos a los indígenas sin condiciones. Señalaron además que los “ayudantes” querían imponerles una personería jurídica para crear una cooperativa agropecuaria. Criticaron que los “ayudantes” habían promovido peleas entre las comunidades y calificaban el trabajo de los curas de paternalista. En sus palabras:

[...] no nos dejemos engañar por el maldito paternalismo que nos quieren meter. Estos ayudantes pueden parecer muy buenos al principio, pero nosotros descubrimos que son paternalistas porque no creen en nuestra gente; piensan como el gobierno que nosotros no somos capaces de hacer nada [...] (Comunidad Guajiba, 1976, p.75).

Clamaron además que debían fortalecer la organización Unuma sin recursos externos, sin “ayudantes de dólares” (Comunidad Guajiba, 1976). Pero a pesar de las críticas que se hicieron a proyectos impulsados por los curas, los recursos fueron aceptados por la organización.

Desde 1982, Swissaid se vinculó al Unuma para apoyar financieramente el programa educativo con la intención de ampliar el programa a treinta escuelas. Entre 1984 y 1986 se desarrolló entonces un programa de educación popular, concientización y fortalecimiento de la organización indígena Unuma. Una vez más, el proyecto se ejecutó sin apoyo gubernamental. Pablo Emilio Gaitán, que para entonces era el líder indígena más importante en el ámbito educativo, recordó que para la época todavía no se había nombrado un presidente de la organización Unuma. En sus palabras,

[...] En el 83 empezamos a trabajar en lo que iba a ser la estructura organizativa de la organización y el primer envión que se hizo que fue con los ancianos grandes, uno que se llamaba Manuel Mendejaque, alias “chaki”, Marcos Gaitán que le decían “gobierno”, Manuel Guayabo y otros que ya no me acuerdo. Pero con ellos se hizo el primer ensayo para que ejercieran comité ejecutivo de la organización. Ahí en unuma se trajo un primer grupo de 75 personas jóvenes para hacer una capacitación de tercer año de primaria porque no había lecto escritura ni nada. Esos grupos de 75 personas jóvenes se nos volaron varios y se

quedaron solo 15. De los 15 comenzamos a prepáralos en primaria, empezamos a enseñar tercero cuarto, quinto bueno, y con el Colegio Camilo Torres de Puerto Gaitán se les pudo dar el certificado de quinto año de primaria. Así se le dio a los primeros 15 docentes, y a ellos les pagaba un salario a ellos con un recurso de una organización que se llama Swiss-Aid. Ellos pagaban 1500 euros mensuales. Cuando ya comenzaron a hacer el trabajo de educación, llegaron unas auxiliares pedagógicas que iban a fortalecer la organización porque nosotros no solo necesitábamos educación sino también salud, sistema productivo, la gente ya traían el mañoco a Puerto Gaitán, plátano, para que el administrador comiera y cambiara por carne por ahí [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Como expliqué anteriormente, alrededor de la escuela se empezó a configurar una élite política indígena. Como afirmó Pablo Emilio, se empezó a construir una estructura piramidal dentro de la organización con el fin de tener un comité ejecutivo. Según me comentó Pablo esto se hizo con el fin de que las comunidades pudieran empezar a administrar los recursos de los proyectos de forma autónoma sin ayuda de los asesores blancos, una de las demandas que aparecen en el comunicado de la Semana de Solidaridad. En un principio el proyecto educativo era administrado por Luis Antonio Pérez, pero el 25 de septiembre de 1985 fue asesinado en Puerto Gaitán. Hay muchas teorías sobre quien asesinó a Pérez. Para los líderes sikuani que trabajaron con Luis Pérez o *Wanapabü*, este murió asesinado por envidias y porque defendía a los indígenas (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013). Uno de ellos señaló lo siguiente:

[...] Él era una persona muy entregada por los parientes. Murió por los indígenas así como mi dios murió por nosotros. Fue un mártir. Él tenía la filosofía del comunismo [...] Luis Pérez murió porque se metió en la política a ser parte de la Asamblea, él iba a ser diputado, el mejor diputado en la gobernación del meta y por eso lo mataron [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Según un boletín de Survival International (1986), Luis Pérez había sido amenazado por el párroco de Puerto Gaitán que supuestamente quería apoderarse del centro donde funcionaba Unuma. La hipótesis más acertada es que el activista fue asesinado por el grupo paramilitar “los Masetos”³³⁰, pero la muerte de Pérez como la de muchos colombianos se mantiene en absoluta impunidad.

Tras la muerte de Pérez los proyectos en Unuma empezaron a ser gestionados por la ONIC que apoyó la posición de los líderes indígenas debían manejar los recursos económicos sin intermediación de los ayudantes blancos.

³³⁰ Desde mediados de los ochentas, en el departamento del Meta el paramilitarismo tenía un *modus operandi* similar al del sicariato. El grupo era conocido como “los Masetos” y era una facción de la organización militar Muerte a Secuestradores (MAS), creada por el Cartel de Medellín. “Los Masetos” operaron durante esta década aniquilando, en asocio con miembros del ejército nacional la base social y política de la Unión Patriótica, un movimiento político que surgió en el marco de los acuerdos entre las FARC y el Gobierno de Belisario Betancur en 1984. Uno de los asesinados fue Luis Antonio Pérez Sánchez, que para entonces era concejal y ex diputado a la Asamblea departamental, miembro de la Unión Patriótica – UP. Profundizo sobre el fenómeno paramilitar en la Cuarta Parte de la Tesis.

Para los sikuani, esto trajo una serie de problemas pues con la entrada del dinero a la organización se introdujeron elementos nocivos a la cultura indígena que afectaron en particular su espíritu comunitario que era la base de su organización social y fundamento de su sobrevivencia. Los recursos de las ONG pasaron a ser administrados por la élite indígena que se había conformado. En muchas ocasiones los recursos no se invirtieron en los proyectos a los que iban dirigidos sino en otras cuestiones como actividades lúdicas y de ocio. Hubo una apropiación privada de los recursos de las ONG por parte de los líderes indígenas por lo que la percepción general es que el uso que se le dio a los recursos no fue el adecuado o que fueron malgastados.

Según me comentó un comunero sikuani, en una ocasión una comisión de líderes viajó a la ciudad de Bogotá para recoger el dinero del proyecto que financiaba SwissAid pero el dinero fue utilizado para actividades recreativas en el pueblo. Para los asesores no indígenas que visitaron la región, entre los sikuani no existía una noción de que los recursos aportados por las ONG eran unos recursos que debían beneficiar a la comunidad en su conjunto. Desde la perspectiva sikuani, estos recursos eran “regalos”³³¹ que las organizaciones internacionales les hacían llegar a través de los curas y por lo tanto el uso privado de estos no era cuestionado. No existía una noción de que esos recursos eran públicos y debían beneficiar a toda la comunidad. Los sikuani argumentaron que el mal uso que se le dio al dinero era porque ellos no sabían manejarlo, y era un elemento de la cultura invasora. Es cierto que los sikuani nunca habían administrado tanto dinero. Así, reproduciendo las relaciones paternalistas y de redistribución vertical que históricamente habían mantenido con los misioneros, percibiendo el dinero de los proyectos como un don.

La presencia de colaboradores no indígenas que debían realizar la evaluación de los proyectos solicitaron a la comunidad que empezara a vigilar el gasto que se hacía de los recursos. En esta ocasión, cuando algunos de los asesores se dieron cuenta de que los líderes se habían apropiado de forma privada el dinero del proyecto, se citó a una asamblea en la que se debía exponer el estado de las cuentas. Como expliqué en un apartado anterior, dentro de los mecanismos de control social sikuani estaba el *aura* o vergüenza. En la asamblea, el tesorero encargado de velar por el buen uso de los recursos manifestó que sentía vergüenza, pidió perdón y la comunidad lo aceptó, ya que en el mundo sikuani la sanción es precisamente que la persona experimente ese sentimiento de vergüenza, que sufra el *aura*.

Lo que sugiero es que este tipo de sanciones ya no eran lo suficientemente contundentes para el nuevo contexto en el que se empezaron a desenvolver los sikuani. A pesar de la llegada de recursos, las comunidades no manejaban una noción de “lo público” y en un principio no se reprobó la apropiación privada de estos por parte de los líderes. Consecuentemente esta práctica se generalizó y se ha mantenido en el tiempo.

³³¹ Es el término utilizado por los sikuani

Así vamos viendo que la organización indígena en sí, un comité ejecutivo piramidal y la existencia de una élite política indígena son nuevas construcciones culturales que surgieron a partir del proceso hegemónico en el que ha estado inserto el pueblo sikuani, pero que no fueron apropiadas o asumidas por la comunidad en su conjunto. A pesar del aparente consenso entre los miembros de la comunidad, estas nuevas instituciones de gobierno indígena se mantienen un relativo equilibrio. La estabilidad del gobierno indígena es relativa porque hay sectores que contestan constantemente el poder de la élite o de un líder en concreto y cuestionan su legitimidad.

En este contexto, los mecanismos de sanción social sikuani, como el chisme, que llevan al desprecio social o *atsoba* e inclusive al *namatayaba* o destierro son efectivos. En ocasiones miembros de la misma élite desacreditaban el trabajo de un líder para cambiarlo por otro que consideren más conveniente. Pero también había otras formas de contestar el poder de la élite cuestionando el marco discursivo común: cuando los comuneros indígenas desobedecían las reglas impuestas por las élites indígenas. Como resumí anteriormente en las conclusiones generales del congreso de Unuma de 1980, desde la organización indígena se prohibieron los matrimonios entre indígenas y blancos o las relaciones de compadrazgo, también la práctica del evangelismo. A pesar de estas prohibiciones, muchos sikuani contrajeron matrimonio con personas mestizas ajenas a la comunidad y muchos indígenas evangélicos continuaron practicando su religión. Estos ejercicios de desobediencia, que cuestionaban el poder de las élites y las decisiones impuestas desde la organización indígena, indican que la comunidad también es un escenario de disputa política.

No obstante, la élite indígena también creó estrategias para darle estabilidad a un gobierno que apenas empezaba a sedimentarse. Desde mi punto de vista, los líderes sikuani precisaban de lealtades políticas que traspasaran aquellas fundadas en las relaciones familiares y por lo tanto, empezaron a construir redes clientelares.

Como señalé en los referentes conceptuales, para esta investigación parto de la concepción antropológica y cultural del clientelismo (Auyero, 2002; Durston, 2005; Tosoni, 2007). Esta supera la interpretación clásica del clientelismo como una relación de dominación diádica y vertical en la que un individuo de estatus socio-económico más alto (el patrón) usaba su influencia y recursos para ofrecer protección y beneficios a la persona de estatus más bajo (cliente), quien a su vez retribuía al patrón ofreciendo apoyo, asistencia y servicios personales (Powell, 1970, Kaufman, 1974; Farinetti 1998). Desde la perspectiva antropológica, el análisis del clientelismo como una relación diádica (patrón/cliente) no permite ver las conexiones políticas, sociales, económicas y culturales entre los patrones y su clientela y deja de lado el rol central que juegan los mediadores, el tráfico de influencias que éstos ejercitan con aquellos que controlan los bienes y servicios y su posición con los clientes. Por lo tanto, el clientelismo no es un fenómeno homogéneo ni limitado, sino un fenómeno social que produce y requiere de redes para su configuración. Las redes

clientelares son una forma de sociabilidad en las que se involucran tres actores: patrón-mediador-cliente, en la que personas con diferentes grados de autoridad se encuentran ligadas con lazos de amistad, parentesco, afinidad e interés. En las relaciones clientelares se apoyan en la reciprocidad y hay un intercambio personalizado de favores, bienes y servicios por lealtades políticas. En ocasiones se manifiestan como arreglos jerárquicos o como lazos de control y dependencia. Estos lazos no son del todo verticales u horizontales, en tanto hay ejercicios de dominación y subordinación por parte de los tres actores (Tarapues Taimal, 2012) pero si están basados en diferencias de poder y desigualdad (Roniger, 1990; Auyero, 1998).

Recordemos que los miembros de la élite indígena empezaron a recibir recursos económicos de los proyectos financiados por las ONG en algunos casos para ser administrados, y otros como salarios por sus labores como líderes o maestros bilingües. También debemos recordar que para la época también había proyectos agropecuarios promovidos por instituciones estatales como el INCORA, así como proyectos de asistencia social ejecutados por el ICBF. En mi opinión la relación que entablan las ONG y las instituciones del Estado con las comunidades indígenas no es paternalista sino clientelar por el papel desempeñaron los líderes indígenas sikuani como mediadores. El mediador es una pieza de anclaje entre el patrón y el cliente, es el que crea el contacto y distribuye los recursos otorgados por el patrón (Auyero, 2001).

En este contexto, el líder indígena cumple el papel de mediador pues su función es canalizar los recursos, bienes y servicios que empiezan a llegar a las comunidades hacia el espacio de la comunidad. Esto lo hacen a través de dos instituciones políticas, la organización Unuma y las capitanías o cabildos. Al igual que la escuela, esta red clientelar proporcionó vías de movilidad social a aquellos que estaban excluidos por los caminos tradicionales de ascenso personal.

En el escenario de la hegemonía regional, mediadores pertenecían a un sector subordinado de la sociedad al igual que los clientes, todos eran indígenas. Pero, como se habían formado en las escuelas comunitarias, poseían un mayor capital social acumulado (Auyero, 2001). Como aseveró un líder sikuani, “[...] para estar en la cabeza de la organización había que saber de leyes, de gobierno, de derechos. Y saber cómo hablarle a los blancos a los del gobierno [...]” (Entrevista a líder sikuani 19/01/2013). Los líderes sikuani se encontraban arraigados en las mismas redes sociales cotidianas que los clientes, pero poseían vínculos directos con los funcionarios del Estado y los gestores de los proyectos de las ONG. Al trabajar para la organización, en áreas bajo el control del patrón, esto les facilitó su tarea de intermediarios pues les confirió una fuente de ingresos, que los posicionó socioeconómicamente mejor que a los comuneros. Aunque es importante señalar que la existencia del líder como mediador estaba condicionada por los recursos proporcionados por el patrón, por lo que, como señala Auyero (2001) es un *cliente* más. Estos sujetos se convirtieron en los nuevos asalariados en las comunidades, afectando las jerarquías internas,

especialmente la economía comunitaria y generando clases sociales al interior de la comunidad. En este contexto, la élite indígena que controla la organización social es la encargada de negociar y decidir la forma en que se reparten los recursos de las ONG y los proyectos del Estado, en últimas tienen la función de redistribuir esa riqueza.

Consecuentemente, mi percepción es que las relaciones clientelares no solo se dan en el espacio de la hegemonía regional sino que se reproducen en el espacio de la hegemonía comunal sikuani, por lo que hay un clientelismo comunal. Como señalé, las élites indígenas crearon estrategias para estabilizar su gobernabilidad, y estas fueron la creación de redes clientelares en el entorno comunitario. Como expliqué en capítulos anteriores en la cultura sikuani, existían sistemas de reciprocidad comunal como el *wakena*, acto en el que se reparten los alimentos y donde toda la comunidad se veía beneficiada. Sin embargo, es importante enfatizar que la repartición de una presa de casería se daba en función de las jerarquías comunitarias, por lo que por ejemplo, el *pematakanukaenü* y el *penajorobinü* recibirían la mejor parte del animal. En el caso de la redistribución de los recursos que empiezan a entrar a las comunidades en los años ochenta, las élites indígenas en vez de regirse por las jerarquías comunitarias de género y generación entablan relaciones de tipo clientelar para mantener su posición de autoridad y para salvaguardar el control en el acceso a los recursos.

Propongo que en el clientelismo comunal el líder indígena pasa de mediador a patrón al tener el monopolio de los recursos. Es importante reconocer el uso privado de estos por parte del líder pues es lo que brinda la base económica para el desarrollo del clientelismo. El líder indígena como mediador tenía un círculo íntimo de seguidores que pasó a componer su propia red clientelar ligada con lazos de amistad, parentesco, afinidad e interés. De esta forma, el líder que logra gestionar recursos, paga con dinero o con puestos de trabajo a una clientela que a su vez empieza a hacer parte de la élite de turno. La relación es clientelar porque un individuo de estatus socio-económico más alto, en este caso el líder indígena con acceso a los recursos, usa su influencia y recursos para ofrecer protección y beneficios a personas de estatus más bajo, en este caso comuneros que por lo general hacen parte de su familia extensa. Los sujetos beneficiados le retribuyen al líder ofreciéndole apoyo, asistencia y servicios personales.

En el clientelismo comunal también hay mediadores. Por lo general los patriarcas que ya no tenían incidencia política en el gobierno indígena pero si la mantenían su autoridad en el entorno familiar, articularon la relación entre sus familia extensa y el líder. Por lo tanto, nos encontramos con una relación patrón-mediador-cliente en que hay un intercambio mutuo caracterizado por estatus desigual entre los actores y el principio de la reciprocidad. Esto a su vez genera una doble dependencia, la de los comuneros hacia las élites indígenas para beneficiarse de los recursos que llegan a las comunidades y también la de las élites indígenas de los recursos externos para mantener la estabilidad del gobierno indígena y el equilibrio de la hegemonía comunal. Las relaciones clientelares se convierten en parte de la cultura

política sikuani. Como señala Auyero (1998) los intercambios clientelares no son el resultado de un cálculo racional sino una elección práctica aprendida a través del tiempo y experimentada en la vida cotidiana de los actores. Este aspecto se convierte en parte de los gobiernos indígenas que, como explicaré en la cuarta parte de la tesis, van a reproducir estas relaciones de dependencia alimentadas por el clientelismo hasta la época contemporánea.

Así, en comunidades que anteriormente se regían por las jerarquías de género, etnicidad, parentesco y la autoridad generacional, nos encontramos con un nuevo andamiaje político estructurado a partir de las capitanías a nivel comunitario y los consejos de líderes a nivel de la organización indígena que conforman una élite política que depende de redes clientelares para gobernar. Como mostraré a continuación, el gobierno indígena sikuani siguió sufriendo variaciones sobre todo por influencias externas, este fue el caso de los cabildos.

Cabildos en el pueblo sikuani

Como señalé al principio del capítulo, desde la creación del CRIC y posteriormente con el surgimiento de la ONIC, hubo una fuerte influencia de la agenda política de las organizaciones indígenas andinas sobre las organizaciones de tierras bajas. Una de las imposiciones más controversiales fue cuando se le sugirió a las organizaciones de tierras bajas, entre ellas la organización Unuma, que sus pueblos debían organizarse en cabildos como lo venían haciendo desde la colonia los pueblos andinos. Las organizaciones de tierras bajas tenían una postura marginal con respecto a las de las tierras altas y por esto en sus pueblos se impuso un modelo de gobierno indígena ajeno a su cultura pero también se solicitó que las reservas adjudicadas por el INCORA fueran legalizadas como resguardos³³². Esto implicó la subordinación de las formas propias de territorialidad y autoridad tradicional, avanzando por el camino de los procesos de homogeneización de las sociedades indígenas además de transformar profundamente las formas de liderazgo y autoridad.

A través de cursos y capacitaciones, la ONIC comenzó a promover la organización de cabildos en las diferentes comunidades sikuani. Por ejemplo, durante los meses de octubre y septiembre de 1983, la ONIC realizó varios cursos sobre la conformación de cabildos en las comunidades de Camalipé, la Plama y en el centro de Unuma en el casco urbano de Puerto Gaitán (Unidad Indígena, noviembre de 1983, p. 15). Asimismo, según está publicado en Unidad Indígena, el 15 de mayo en la región de Sewa, en el departamento del Meta, se reunieron delegados de la ONIC, profesores, dirigentes y capitanes Sikuani para hablar sobre tierras, organización, educación y programas económicos. En esta reunión un miembro de la ONIC expresó lo siguiente: “[...] hemos venido a observar, para nosotros poder exponer y defender la organización de ustedes, a decir que UNUMA existe, con los problemas que

³³² Recordemos que la ley 89 reconocía los resguardos titulados por el gobierno colonial pero lo hacía a nombre de los cabildos de indios. Por lo tanto, el CRIC, que originalmente se había organizado en cooperativas, recuperan los cabildos y los asumen como autoridad tradicional. Así el cabildo entre los pueblo del cauca se consolida como el órgano articulador de las autoridades indígenas de los diferentes resguardos (Gros, 1991; Caviedes, 2008c).

puede tener cualquier organización, pero existe. EL UNUMA no es una persona, sino que representa una idea, idea del pueblo Sikuani (Unidad Indígena, agosto de 1983, p. 7).

En dicha reunión se querían analizar los problemas que estaban atajando a la organización además de aclarar las responsabilidades que tenían los dirigentes indígenas. Se preguntaban: “[...] ¿cuál es el papel de nuestros representantes en la ONIC? [...]”. El papel de los dirigentes de UNUMA era exponer claramente los problemas de la región; quiénes y por qué se estaban invadiendo las tierras y cuáles eran los programas de la organización. Concluían con la siguiente afirmación “[...] Un dirigente tiene la obligación de orientar; lo importante no es el cargo que tengamos sino la tarea de dirigente [...]” (Unidad Indígena, agosto de 1983, p. 7). En esta reunión se volvió a denunciar que a pesar de la lucha por la constitución de las reservas indígenas, el gobierno nacional no estaba cumpliendo con el saneamiento de las mismas. Por esto se puso sobre la mesa la necesidad de constituir las reservas como resguardos indígenas. Además, señalaron que debían institucionalizar los cabildos como forma de organización política. Señalaban lo siguiente: “[...] debemos continuar con nuestras formas tradicionales de organización y construir sobre ellas los cabildos indígenas. Defendamos la Ley 89 de 1890 y para esto debemos invitar a nuestros dirigentes más claros para que nos dicten cursillos y prepararnos para elegir los cabildos Sikuani [...]” (Unidad Indígena, agosto de 1983, p. 7).

Cuando le pregunté a Eduardo Aldana sobre la época en que los sikuani optaron por organizarse en cabildos me comentó lo siguiente: “[...] *A nosotros los de la ONIC nos dijo que lo mejor era organizarse en cabildos y con un gobernador [...]*” (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Pablo Emilio Gaitán, quien fue elegido como gobernador del primer cabildo, por su parte aseveró que en un primer momento con la fundación de la ONIC, ellos decidieron organizarse en cabildos como lo exigía la ley 89 porque era la única opción política que tenían para defender sus derechos y sobre todo para defender el territorio. En palabras de Pablo Emilio,

[...] Acá estuvimos trabajando en 1983 yo fui el primer cabildo nombrado acá [...] La parte de la Orinoquía, Meta, Vichada hasta la gente de la selva, en un primer momento nos guiamos por eso porque lo vimos como una defensa del territorio, o por lo menos la ley 89. Y nosotros nos asimilamos a eso, por eso nombramos cabildo en todos los resguardos [...]” (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Fue así como el 12 de octubre de 1983 en las comunidades indígenas de Yopalito, Corocito y Walabó fue elegido el primer cabildo. En la asamblea estuvieron presentes delegaciones de las reservas de Uva, Zona del Cadá, Maribel, Camalipé, Planas y otros para un total de 300 indígenas. En la Asamblea se hizo énfasis en los siguientes puntos: La defensa de la tierra, conversión de la reserva en resguardo y el saneamiento de la reserva; oponerse al avance de los colonos en territorios de las reservas; tomar posesión definitiva de las tierras impulsando la avicultura y la ganadería; detener las ventas de tierra por parte de algunos indígenas dentro de las reservas; estudiar algunas sanciones para quienes violan las normas internas

del comportamiento de la comunidad (Unidad Indígena, noviembre de 1983, p. 7). Con el nombramiento del cabildo, las delegaciones participantes marcharon para sus territorios interesados en iniciar la organización de sus propios cabildos. Los cabildos elegidos para su periodo de un año de acuerdo con la ley 89 de 1890 fueron los siguientes: Gobernador Principal: Pablo Emilio Gaitán, Suplente: Fermín Machado, Secretario: Aladino Yépez, Tesorera: Flor Yepes, Alguaciles: Silvio Chipiaje, Antonio Yepes, Sebastián Yepes. Además se acordó que los capitanes quedaran como asesores del Cabildo (Unidad Indígena, noviembre de 1983, p. 7).

De esta forma, la antigua forma de organización política basada en las capitanías fue suplantada por los cabildos. En 1986, Aida Peña describió la organización política de los sikuni como jerarquizada. Resaltaba el papel del capitán, el médico tradicional y el maestro indígena bilingüe había pasado a un segundo plano y se encontraban representados alrededor de la organización Unuma y a través de los cabildos (Peña Quevedo, 1986). Según lo descrito por Peña (1986), el capitán perdió su capacidad de representación ante los agentes externos. Aun así continuaba siendo la máxima autoridad en el interior de la comunidad, pero esa autoridad se limitaba al caserío, y se rechazaban sus pretensiones de ejercer el mando sobre toda la representación sikuni. Con la presencia del cabildo, el capitán se limitaba a comunicar a este nuevo órgano de gobierno lo que las comunidades le transmitían. Así, si antes el capitán se legitimaba en la hegemonía comunal a partir de las reglas de parentesco, para la década del ochenta, este comenzó a ser elegido en cada comunidad a través de voto popular y debía tener una serie de características específicas como hablar castellano, para que pudiese tratar con las autoridades civiles de la región, debía saber comerciar con los vendedores de mercancías, tener la capacidad de mando, de escrutinio en la toma de decisiones y facilidad de comunicarse con la comunidad como con el mundo externo.

Desde la organización Unuma se comenzó a promover la creación de cabildos en otras comunidades. En Unidad Indígena se publicaron comunicados de Unuma en los que explican su decisión de formar los cabildos y de solicitar la legalización de las reservas por resguardos. Por ejemplo en diciembre de 1983 publicaron la siguiente nota:

[...] Los indígenas de los Llanos, nos hemos organizado en la Organización Sikuni de los Llanos Orientales. Antes éramos nómadas, y toda la inmensidad de los Llanos nos pertenecía, era nuestra madre. Ahora las comunidades indígenas estamos arrinconadas y luchamos por cambiar las reservas que existen por Resguardos, y luego formar Cabildos, pero es necesario reformarlos. Las comunidades llaneras, nos visitamos para intercambiar formas de organización, luchamos por nuestra cultura, por la educación, por hacernos conocedores de nuestros derechos jurídicos [...] (Unidad Indígena, diciembre de 1983, p. 11).

Asimismo publicaron otra nota en mayo de 1986, en la que justificaban la creación de cabildos en varias comunidades aunque señalaron un punto importante y es que hubo comunidades en las que no se pudieron formar.

[...] Pero ahora poco a poco vamos entendiendo, ya hemos aprendido la importancia de tener Resguardo y autoridades tradicionales. Por esto formamos Cabildo por cada una de las

cinco regiones; Uva, Alto Tigre, Planas, Muco Wuarrojo, Wacoyo. En las comunidades como El Tigre ha sido difícil porque la gente todavía no acepta sino un solo capitán que sepa hablar un poco de castellano y no más conocedores de nuestros derechos hemos solicitado al gobierno créditos para ganadería, piscicultura y especies menores. En cuanto al trabajo comunitario las comunidades ponemos mucho esfuerzo y aportamos toda nuestra colaboración [...] (Unidad Indígena, mayo de 1986, p. 26).

Hubo comunidades en las los comuneros no quisieron formar cabildos como fue el caso de la reserva del Tigre que prefirió mantener el sistema de capitanías. Lo mismo ocurrió en el resguardo de Cavisí donde siguieron organizándose en un consejo de capitanes aunque incluyeron dentro del gobierno indígena nuevos cargos similares a los del cabildo como el de tesorero, fiscal y secretario. En este caso se estipuló que la Asamblea General de la Comunidad era la máxima autoridad del resguardo y se crearon consejos de capitanes a nivel de cada comunidad y un Consejo General de Capitanes. Las funciones de estos consejos eran de asesorar y aconsejar a los capitanes locales y al capitán general (Unidad Indígena, enero de 1985, p. 9).

En el proceso de creación de cabildos, hubo muchas voces disonantes. Un mayor sikuani me explicó que para entonces los líderes viejos se opusieron a esta política impulsada por Unuma y la ONIC, reivindicaron las capitanías como la real autoridad tradicional sikuani y desobedecieron al mandato de las organizaciones negándose a formar cabildos en sus comunidades (Registro Diario de campo 17/08/2011). En este sentido lo “tradicional” es redefinido al considerar al capitán como lo “verdaderamente tradicional” a pesar de que era una figura política ajena a la cultura. Propongo por lo tanto, que la imposición del cabildo no fue asimilada por el pueblo sikuani. Más allá del ordenamiento jurídico que constituía el cabildo en la instancia de representación, en los Llanos el cabildo no era viable en ese momento como todavía no sigue siendo. Los sikuani preferían las capitanías porque formaban una institucionalidad alrededor de la cual se congregan grupos de familias.

De reservas indígenas a resguardos

Como señalé la ONIC promovió entre el pueblo sikuani no solo la formación de cabildos sino también la legalización de las reservas indígenas como resguardos. Según el testimonio de Pablo Emilio Gaitán, en el congreso en el que se decidió la creación de la ONIC ellos empezaron a familiarizarse con la política de resguardos. En palabras de Pablo Emilio,

[...] Allí conocimos las ventajas y desventajas de las famosas reservas. Que las reservas no eran las apropiadas para los indígenas. Que eso eran reservas del Estado. En un momento dado, el Estado podía decir esta es una reserva de la nación. Entonces ya se cambia a la palabra de resguardo. Porque ellos sí ya tenían la noción y el conocimiento de resguardos. Y entonces nosotros aprendimos esa versión y comenzamos de vuelta trabajar por la conversión de las reservas a resguardos. Entonces, de 1986 a 1992 fue el periodo de lucha para la transformación de reservas a resguardos [...] Nosotros entendimos que teníamos ventajas creando los resguardos porque eran títulos propios de los indígenas y que se manejarían colectivamente y que nosotros como indígenas teníamos como un derecho de tener, por la constitución un territorio, donde poder tener nuestras costumbres y nuestras formas de vida y que un resguardo con títulos no cambiaba nunca. Porque el título era

inalienable, y todas esas cosas [...] pero eso fue después de la constitución de 1991 [...] Pero esa lucha se hizo desde los resguardos, la Organización Unuma ahí no tuvo nada que ver [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

En el testimonio se Pablo Emilio se evidencia que fue a partir de su contacto con las organizaciones indígenas andinas que los sikuani “aprendieron” que tenían el derecho vivir en resguardos. Por lo tanto la lucha del pueblo sikuani se dedicó a exigirle al Estado que legalizara las reservas como resguardos indígenas. No obstante, hay un elemento importante y es que según Pablo, Unuma no participó de esta acción sino que se hizo desde cada una de las reservas.

La legalización de los resguardos fue una reivindicación de la población indígena. Desde las organizaciones indígenas andinas se educó a aquellos pueblos que no vivían en resguardos sobre lo que este significaba y también sobre la importancia de tener un cabildo para poder administrarlo como lo exigían las leyes colombianas. Los indígenas sikuani asumieron el resguardo como modelo territorial no porque fuera lo adecuado para su pueblo o porque partiera de sus particularidades culturales sino porque era la opción más clara en términos de la lucha política. El instrumento político que empleaban todos los movimientos indígenas del país era la defensa de la ley 89 que como señalé amparaba jurídicamente al cabildo como gobierno indígena y al resguardo como entidad territorial.

Así, el Gobierno Nacional ordenó que en lo sucesivo se constituyesen solo resguardos y se revisara el proceso anterior, para convertir las reservas indígenas en resguardos. Esto se reafirmó con la ley 160 de 1994. En consecuencia, la categoría de reserva indígena desapareció. Este proceso de reconversión de las reservas a resguardos, es decir, de la propiedad provisional a la propiedad plena, llevó a derogar el decreto 2117 de 1969 mediante decreto 2164 de 1995, reglamentario de la ley 160 en lo concerniente a la constitución, ampliación reestructuración y saneamiento de resguardos indígenas (Arango & Sánchez, 2006).

Tabla 5: Resguardos Indígenas Municipio de Puerto Gaitán

Resolución	Resguardo	Fecha	Detalles
040 de 1983: Por el cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena a los terrenos reservados en favor de las comunidades Salivas y Piapoco de Corosal y Tapaojo	Corrosal Tapaojo	21/07/1983	→ 10.300 hectáreas
041 de 1983: Por el cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena	El Tigre	21/07/1983	→ 22.500 hectáreas

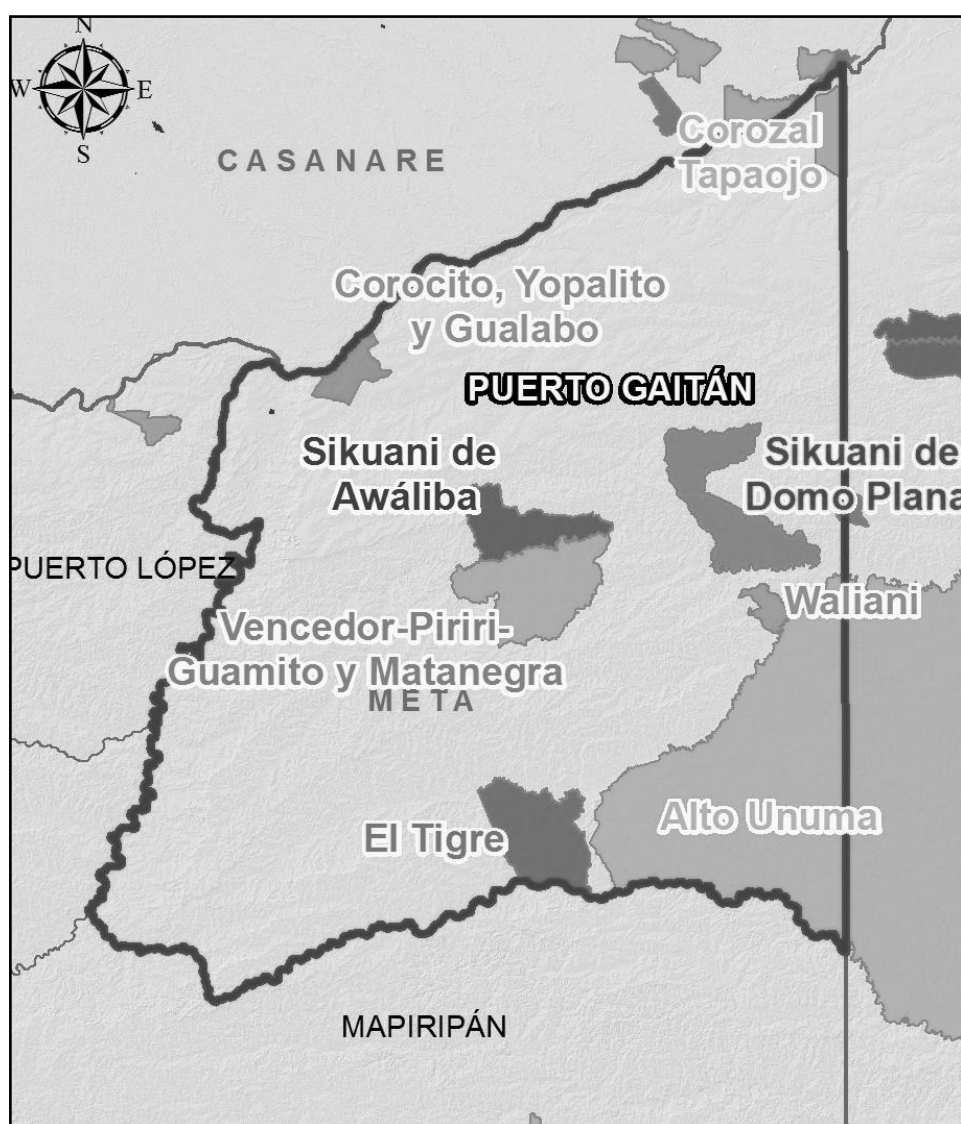
a los terrenos reservados en favor de las comunidades indígenas guahibo de la región del Tigre.			
039 de 1989: Por el cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena a los terrenos reservados en favor de las comunidades indígenas guahibo y Piapoco de la región del Unuma	Unuma	06/06/1989	→418.840 hectáreas →Con base en los estudios realizados, fue imposible convertir en Resguardos 854.760 hectáreas de la reserva indígena constituida mediante Resolución 183 de julio 5 de 1978, ya que se encuentran totalmente ocupadas por colonos con alta concentración de población, siendo imposible su recuperación por la presión social existente.
01 de 1991: Por el cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena a los terrenos reservados en favor de las comunidades Sikuani de Awalibá	Awalibá (La Veremos, Wokoba, Kukoama, Santa Lucía y Awalibá Central)	28/01/1991	→La comunidad indígena sikuani de Awalibá en coordinación con la Organización Nacional Indígena de Colombia, mediante comunicaciones de fechas 31 de octubre de 1986, solicitaron la conversión en Resguardo de la Reserva constituida en su favor →20.795 hectáreas →población de 306 personas, nucleadas

			en 69 familias, con un promedio de 4.4 personas por familia
02 de 1991: Por la cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena a los terrenos reservados en favor de la comunidad Sikuni de Iwiwi	Iwiwi	28/01/1991	→2.885 hectáreas → 113 personas agrupadas en 28 familias
03 de 1991: Por la cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena a los terrenos reservados en favor de la comunidad Sikuni de Domo Planas	Domo Planas	28/01/1991	→37.925 hectáreas →588 personas agrupadas en 132 familias
080 de 1992: Por la cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena en favor de la comunidad Sikuni Wacoyo (Corocito, Yopalito y Walabó)	Wacoyo (Corocito, Yopalito y Walabó)	18/12/1992	→8.050 hectáreas →490 personas, agrupadas en 91 familias nucleares, con un promedio de 5.3 miembros por familia
143 de 1993: Por la cual se confiere el carácter legal de Resguardo Indígena en favor de la comunidad Sikuni de Waliani	Waliani	14/12/1993	→4.652 hectáreas en beneficio de 82 individuos agrupados en 15 familias.
145 de 1993: Por la cual se amplía el resguardo indígena Guahibo de Alto Unuma, constituido mediante Resolución 039 de Junio 6 de 1989	Alto Unuma	14/12/1993	→688.160 hectáreas →1.177 personas agrupadas en 300 familias nucleares
024 de 1999: Por la cual se confiere carácter legal de Resguardo en favor	Vencedor, Piriri, Guamito, Matanegra, Siniquiba, Sisiba,	05/05/1999	→área a convertir en resguardo de 40.000 hectáreas →las comunidades

de comunidades indígenas sikuani de Vencedor, Piriri, Guamito, Matanegra, Siniquiba, Sisiba, Lindatan, Chaparral y Remanso	Lindatan, Chaparral y Remanso		están conformadas por 450 personas, agrupadas en 84 familias de las cuales 244 son hombres (54%) y 206 mujeres (46%) →de 4 comunidades iniciales cuando se entregó la reserva se ha pasado a 9
--	-------------------------------	--	--

Como muestra la tabla, entre 1983 y 1999 se legalizaron nueve resguardos dentro de la jurisdicción del municipio de Puerto Gaitán. Los nueve resguardos tienen un área de 883.000 hectáreas que se encuentran en el suroriente de la zona donde termina la sabana y empieza la selva. Para efectos administrativos, la organización Unuma dividió el territorio en tres zonas: la zona *Selva*, los del sur que se ubican en las cabeceras del río Uva y entre el río Tillabá y el Teviare que comprende los resguardos de El Tigre y Alto Unuma; la zona *Planas*, comprende los resguardos de Awaliba, Vencedor Piriri, Domo Planas, Walianae, Iwiwi; y la zona *Meta*, comprende los resguardos de Corosal Tapaojo y en el que realicé el trabajo de campo más prolongado, resguardo Wacoyo. Este último fue legalizado en 1992, tiene una extensión de 8.050 hectáreas y para entonces contaba con 490 personas y 91 familias que vivían en las comunidades de Corocito, Yopalito y Walabó.

Mapa 2: Resguardos Indígenas en Puerto Gaitán



Como se aprecia en el mapa algunos de los resguardos resultan estrechos para el número de población, por ejemplo si comparamos las dimensiones de Wacoyo (8.050 hectáreas) con el de Unuma Meta (150.000 hectáreas) o el de Iwiwi (2.000 hectáreas); en aquellos con menos tierras es inviable el ejercicio de muchas de las actividades económicas sikuni. En el momento de legalización de los resguardos no se corrigieron los errores que se habían comedido cuando se delimitó el territorio para la adjudicación de reservas indígenas. Como argumenté anteriormente, con la adjudicación de las reservas, hay una ruptura del concepto territorial sikuni ya que quedaron reducidos obligatoriamente a unos límites territoriales determinados en un espacio que en otros tiempos se migraba libremente. La forma en que fueron adelantados los estudios socioeconómicos para la adjudicación de estos territorios evidencia el desconocimiento de la cultura sikuni y sus necesidades reales de tierras aptas para la agricultura, caza, pesca. Además en varios casos se dejaron por fuera de las tierras delimitadas territorios tradicionales o sitios sagrados que actualmente son objeto de reclamación por parte de las comunidades. El discurso manejado desde las instituciones del

Estado es que se benefició a las comunidades con grandes cantidades de tierra, pero no tiene en cuenta que un alto porcentaje de las tierras adjudicadas son suelos pobres, serranías conformadas por piedra y gravilla o sabanas de suelos ácidos, que exigen de tecnología y recursos para hacerlas productivas. La disposición real de suelos aptos para la agricultura son escasos y si tenemos en cuenta el aumento de la población, la demanda se acelera y las familias se ven obligadas a reseñar en sitios donde no han dejado recuperar el suelo, lo que genera una situación crítica que pone en peligro la subsistencia del grupo (ONIC, 2013).

Los líderes sikuani de Wacoyo perciben la legalización del resguardo como un logro político de su pueblo. En los discursos de la élite política se rememora la lucha del pueblo por el territorio y se interpreta como una batalla ganada. Sin embargo, no ha habido una transmisión de estos relatos a las nuevas generaciones. Siempre que visito el resguardo paso más tiempo con los jóvenes y niños que con los adultos, jugamos y hablamos de temas variados. Un día me fui con algunos jóvenes de la comunidad de Walabó a recoger bachacos³³³ porque habían volado³³⁴ ese día mientras caminábamos por la sabana en busca de las bachaqueras yo les comencé a preguntar a los jóvenes si conocían los límites del resguardo. Ninguno tenía un conocimiento muy claro sobre los límites reales y comentaban entre ellos hasta donde llegaban realmente los terrenos. Luego les pregunté si ellos conocían la historia sobre cómo se había legalizado el resguardo y los cambios que eso había traído al pueblo. Su respuesta fue que no conocían bien la historia. Uno de ellos me dijo que el si había escuchado alguna vez en alguna asamblea que los líderes querían ampliar el resguardo y que se habían estado “peleando con el gobierno” pero no mucho más. Luego uno de los jóvenes me dijo, que como ellos siempre habían vivido en el resguardo pues que no conocían lo otro (Registro Diario de Campo 2/05/2012). Esto me hizo pensar que las nuevas generaciones no tenían una conciencia histórica sobre las causas por que hoy habitaban ese territorio, que veían resguardo como algo natural e inclusive en otra charla que mantuve con otro grupo de jóvenes unos meses después, uno de ellos me sugirió que los sikuani siempre habían vivido así, desde el origen de los tiempos.

³³³ Los bachacos u hormigas culonas [*Atta laevigata*]; son un alimento muy apreciado por los sikuani. Suelen ser recolectadas después de las primeras lluvias que marcan el inicio de la época de lluvia.

³³⁴ Las hormigas Atta o bachacos se aparean en el llamado “vuelo nupcial”. El “vuelo nupcial” se da generalmente al comienzo de la época de las lluvias. Cuando los sikuani dicen “volaron los bachacos” se refieren al momento en que las hormigas salen de sus nidos o colonias para su apareamiento. Es el momento en que son recolectadas.



Bachaco sobre palma de mano. Resguardo Wacoyo 2012

En mi opinión, el resguardo efectivamente fue un logro político del pueblo sikuani pero, también fue un logro del Estado que finalmente consiguió asentar a esos pueblos cazadores recolectores que habían intentado poner en policía³³⁵ desde tiempos coloniales por lo que significa el fin del pueblo sikuani como pueblo errante. De esta forma, al igual que con la política de reservas indígenas, en la legalización de resguardos en los Llanos, las disposiciones Estatales son reguladas, y acomodadas por las poblaciones locales y aquellas necesidades urgentes que aseguran su supervivencia política y económica. En este proceso hegemónico regional, la política de resguardos indígenas, que originalmente venía impulsada por el Estado central a través de la ley 89 de 1890, fue aceptada, apropiada y resignificada por los pueblos indígenas andinos que impusieron su agenda política a otros pueblos indígenas en los que estas formas de territorialidad no existía. De este proceso hegemónico emana un nuevo marco discursivo común, una hegemonía como fin en el que es evidente que en el discurso de los sikuani aparece constantemente un discurso propio de los pueblos indígenas andinos. El ejemplo más concreto es como los sikuani se apropian la lucha por los resguardos. Como en el caso de las reservas, una vez más, asumen nociones ajenas como la propiedad privada y los títulos de propiedad territorial, así como asimilan una conciencia ciudadana al exigirle al Estado central el cumplimiento de sus derechos a través de vías

³³⁵ “Poner en policía” se refiere a un dispositivo de dominación colonial en la que la población indígena era agrupada en pueblos y reducciones donde serían dirigidos “en el ejercicio de la vida cívica”, “apartados de las idolatrías”. “Poner en policía” significaba integrar a los indios al aparato burocrático colonial, por lo tanto, implicaba que aprendieran la cortesía, buena crianza y distinción en el trato y costumbres como también el cumplimiento de las leyes y ordenanzas establecidas para el “buen gobierno”.

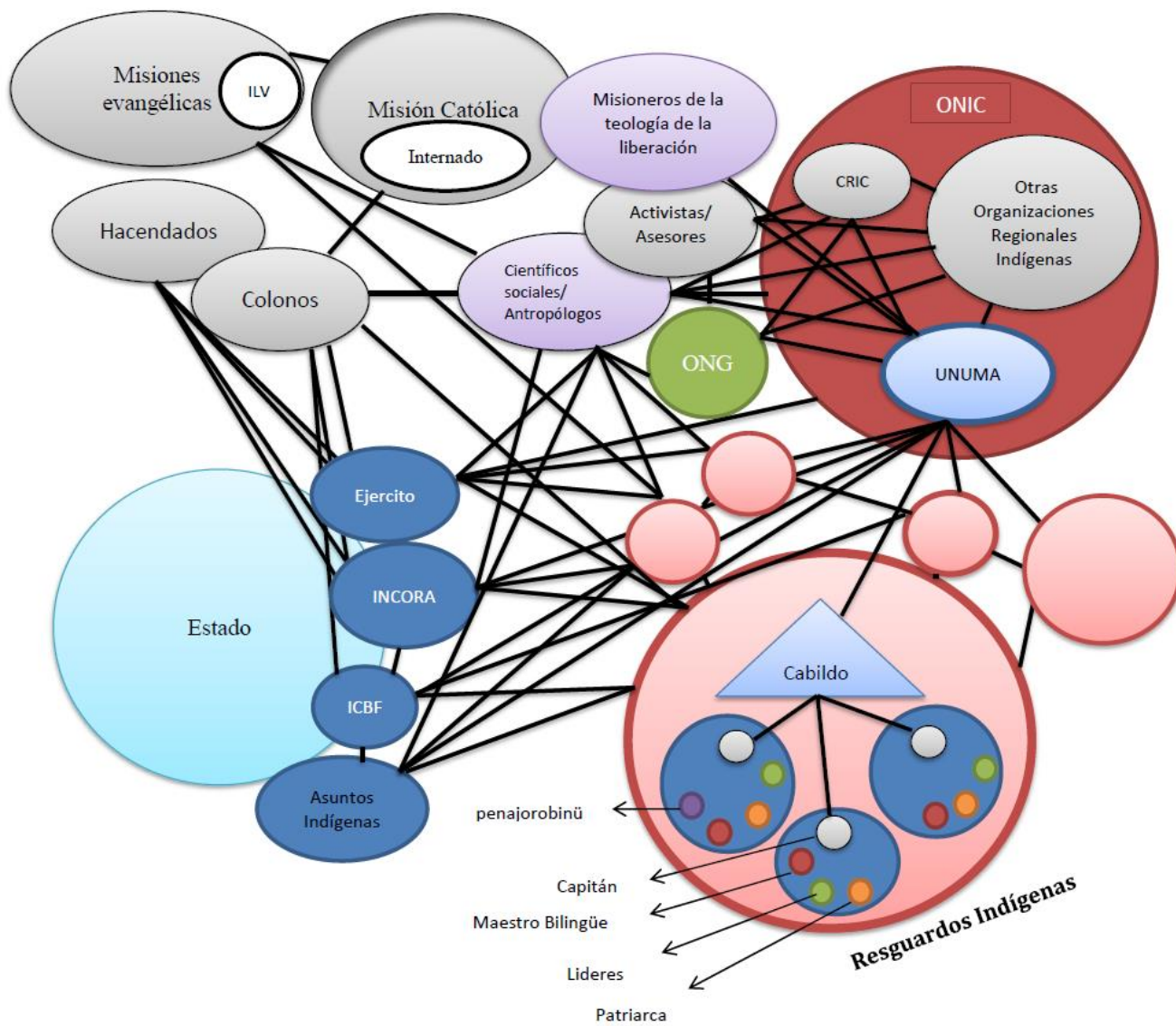
administrativas y de las instituciones del Estado. Esto representó para el movimiento indígena en Colombia y para la sociedad dominante en los Llanos, una decisión vital de los indígenas llaneros: abandonar su estrategia de movilidad constante en busca de nuevos territorios de caza y pesca y resistir la persecución de ganaderos y colonos interesados en las sabanas y en los bosques de galería que se hallaban en las entonces reservas indígenas que posteriormente fueron legalizadas como resguardos³³⁶.

Así, para finales de la década del ochenta nos vamos a encontrar con un nuevo escenario de disputa política que marcó las pautas de lo que se desarrollará en la última década del siglo XX y los primeros años del siglo XXI. Como muestra el siguiente escenario (ver Escenario VIII) grupos dominantes como misioneros y terratenientes seguían haciendo presencia en región. Por otra parte, podemos hablar de la presencia de nuevas relaciones entre los indígenas y el Estado central a través de instituciones gubernamentales como el INCORA, el ICBF o la oficina de Asuntos Indígenas que manejaban algunos programas en la región. El ejército y la policía hacen presencia de forma esporádica y respondiendo a coyunturas específicas.

Durante estos años el papel de activistas e intelectuales fue crucial y significativo ya que influyeron en la conformación de la organización indígena se los Llanos, Unuma y marcaron la agenda política durante los primeros años. Con estos también llegaron las ONG encargadas de financiar los proyectos de la organización. Por otra parte, las organizaciones indígenas de otras zonas del país como el CRIC y luego la ONIC como organización nacional también influyeron en Unuma, no solo fortaleciéndola sino también imponiendo el discurso de los pueblos indígenas andinos. A nivel de la hegemonía comunal, nos encontramos con los cambios más significativos. Para empezar los pueblos ahora se encuentran agrupados en resguardos para su administración, se conformaron cabildos a semejanza de los conformados por los pueblos indígenas andinos que dejan en un segundo plano a las antiguas capitanías. En este contexto se conforma una élite política indígena que depende de los recursos que llegan a las comunidades y que empezarán a generar entablar relaciones clientelares con los comuneros indígenas. Las redes clientelares aparecen como una forma en que los actores dominantes y los indígenas se empiezan a relacionar, especialmente con la llegada de los recursos tanto del Estado como de las ONG a las comunidades. En este contexto el líder indígena se posiciona como mediador pero a su vez empieza a crear su propia clientela en el entorno comunitario. Esto generó nuevas tensiones políticas asociadas a la disputa por el acceso a los recursos y el clientelismo empezó a hacer parte de la cultura política sikuani.

³³⁶ Como ya mencioné, a partir de 1966, el Estado colombiano promovió la creación de reservas indígenas como una forma de tenencia provisional de carácter colectivo, y para 1977 se empieza a conferir carácter legal de resguardo a dichas reservas.

Escenario VIII



Cuarta Parte: Años noventa y época contemporánea

CAPÍTULO 11

Entre el reconocimiento de derechos y la autonomía indígena como espejismo

Como describí y analicé en el capítulo anterior, el ascenso y consolidación de los movimientos indígenas están determinados por el contexto histórico y cultural de cada pueblo, lo cual va a incidir en la puesta en marcha de diferentes formas de lucha. He sugerido que mientras en algunas regiones la población indígena se organizó para la movilización con el objetivo de recuperar sus tierras y consolidar el dominio sobre sus antiguos resguardos coloniales, en otras regiones, como en el caso de los llanos orientales, la resistencia indígena se enfocó en enfrentar la colonización de sus tierras y la expansión de la frontera agrícola a través de una alianza con el Estado para el reconocimiento de sus territorios y sus autoridades (Caviedes, 2011). Mostré que en el plano regional aparecieron diversas organizaciones que se convirtieron en actores políticos que empezaron a demandar del Estado la solución a sus reivindicaciones. En el marco de la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) se inició un proceso de apertura estatal hacia el reconocimiento territorial y de autonomía de los pueblos indígenas. Para Caviedes (2011), el nacimiento de la ONIC en 1982, definió el camino de visibilización del movimiento indígena y, por lo tanto, a mi entender, abrió una nueva fase en la historia indígena de Colombia además de abrir espacios para la participación política en la Asamblea Nacional Constituyente.

Colombia no fue el único país en el que los movimientos indígenas se hicieron visibles. Este proceso de emergencia también ocurrió en países como Ecuador, México y Bolivia. En toda la región se aplicaron una serie de innovaciones normativas que transformaron la relación entre los Estados de América Latina y los pueblos indígenas. Laura Giraudo (2007) argumenta que las reformas constitucionales y cambios institucionales realizados entre finales del siglo XX y principios del XXI fueron el resultado de las movilizaciones populares, así como de la incorporación de demandas de reconocimiento de identidades culturales y derechos especiales que se presentaron como una manera de consolidar la legitimidad de la democracia a partir de la ampliación de su representatividad (Giraudo, 2007). Varios países latinoamericanos se definieron constitucionalmente como pluriétnicos, pluriculturales, multiétnicos, multiculturales, plurinacionales. Esto rompió por completo con los proyectos nacionales latinoamericanos que mantenían a los pueblos indígenas como ciudadanos de segunda clase. También trastocó el paradigma del Estado-Nación al proponer la idea de estados con múltiples nacionalidades así como el reconocimiento del pluralismo legal que en varios países implicó una ruptura con una tradición de monismo legal, pues el Estado no mantenía el monopolio de la producción y aplicación de la ley (Giraudo, 2007).

Como he descrito a lo largo de este trabajo, durante casi la totalidad del siglo XX el Estado colombiano estuvo reglado por la Constitución conservadora de 1886, la cual se

fundamentaba en tres principios básicos: presidencialismo, centralismo y bipartidismo. En efecto, hasta mediados de los años ochenta los municipios colombianos mantuvieron una total dependencia del Gobierno nacional³³⁷. Esta estructura fue entendida por algunos analistas como una de las razones para el surgimiento de las guerrillas comunistas en las décadas de los sesenta y setenta, dado el carácter autoritario y cerrado del sistema político nacional (Bushnell, 1993; Palacios y Safford, 2002). Como expliqué, durante estos años no solo surgieron grupos armados, sino que a su vez se dio un incremento sustancial en la movilización social, incluyendo los movimientos indígenas, que alentaron las condiciones para que Colombia se sumara a la ola de democratización que se originó en toda América Latina (Bushnell, 1993; Palacios y Safford, 2002; Hernández & Villarreal, 2013).

Este impulso, que buscó acabar con las restricciones del pasado y estructurar una nueva relación entre Gobierno y sociedad civil, desencadenó el movimiento estudiantil de la “séptima papeleta”, que logró la instauración de una Asamblea General Constituyente y la creación de la nueva Constitución nacional de 1991, base y estructura del sistema político actual en Colombia que pautó un nuevo ordenamiento del Estado y del territorio (Falleti, 2010; Hernández & Villarreal, 2013) y redefinió las relaciones entre diferentes actores.

La Constitución de 1991 surgió con la intención de integrar la entonces dividida sociedad colombiana, haciendo parte de la Asamblea Nacional tanto a los partidos tradicionales, los partidos de izquierda y minoritarios y las comunidades indígenas y afrocolombianas, así como las guerrillas recién desmovilizadas del EPL, el PRT, el Quintín Lame y la Alianza Democrática M-19 (De Zubiría, 1994). La nueva Constitución trazó un doble carácter del Estado, que a su vez se definió como unitario y descentralizado³³⁸. También pautó la existencia de autonomía en sus entidades territoriales y estableció la participación ciudadana en las decisiones políticas como preceptos constitutivos de la acción estatal. A su vez, estableció una nueva conformación territorial de la República, dividiéndola en cinco posibles niveles de gobierno, aunque en la actualidad solamente existen tres: el municipal, el departamental y el nacional³³⁹.

³³⁷ El presidente de la república nombraba los gobernadores, intendentes y comisarios (todos estos mandatarios del nivel intermedio de gobierno), quienes a su vez designaban a los alcaldes municipales; las leyes se establecían desde Bogotá, así como los programas de desarrollo social y las políticas de salud y educación; y la interacción entre los niveles de gobierno se realizaba por medio de los dos partidos políticos tradicionales con un fuerte poderío de las élites locales, cuyas estructuras clientelares significaban el único acceso de los ciudadanos a los recursos del Estado

³³⁸ Del proceso deliberativo realizado en la Asamblea Nacional Constituyente, elegida popularmente y que estuvo reunida entre los meses de febrero y junio de 1991, surge la nueva Carta, la cual desde el mismo art. 1 establece que Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de “República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista” (art. 1).

³³⁹ Los otros dos, las provincias (unión de municipios de un mismo departamento) y las regiones (unión de varios departamentos), aunque se encuentran configurados en la Constitución en su art. 286, no existen actualmente sobre todo por la ausencia de reglamentación específica después de la expedición de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT), la cual solo ha sido aprobada hasta el año 2011, 20 años después de ser expedida la nueva Constitución (Ley 1454 de 2011). La Constitución establece que cada uno de los 1.102 municipios, considerados entidades territoriales fundamentales del Estado; a su vez, Colombia se encuentra dividida en 32 departamentos, entidades intermedias de gobierno y finalmente existen también otras dos

La participación de los pueblos indígenas en la Asamblea Nacional permitió un posicionamiento de dichas comunidades dentro de la política colombiana. Según Laurent (2005), el movimiento indígena logró fortalecerse al adoptar una postura que no solo buscaba una reivindicación identitaria, sino un cambio profundo tanto en lo político como en lo social en el país. En esta búsqueda se crearon alianzas con otros grupos y movimientos sociales excluidos históricamente como sindicatos, campesinos y estudiantes para alcanzar metas comunes de cambio institucional, de reivindicación social y de apertura política (Caviedes, 2011). Para Gros (1991) y Laurent (2005) la articulación de los movimientos indígenas a un proyecto de nación multiétnica, hizo que lograran una visibilidad nacional y un papel protagónico en una década de cambios profundos como fueron los años ochenta y principios de los noventa. Por otra parte, el pragmatismo del Estado colombiano, el cual se encontraba en un contexto de crisis de eficiencia y legitimidad que podía aliviar, en gran medida, apoyando la adhesión de las comunidades indígenas al proyecto nacional y, de paso, delegar funciones a las autoridades locales que descongestionaran un enorme aparato burocrático centralizado (Laurent, 2005). Sin embargo, el Estado colombiano no sólo reconoció su diversidad cultural; también reformó el régimen económico, laboral y social, plegándose a los dictados de instituciones monetarias internacionales e imponiendo un proyecto de estado neoliberal (Chaves & Zambrano, 2009).

Así, la década del noventa se caracterizó por un proceso de articulación gradual pero efectiva entre las organizaciones indígenas a nivel nacional y el gobierno que se dio a través de la creación partidos políticos indígenas, cuyo protagonismo debilitó los procesos de organización social locales (Caviedes, 2011). Aun así, la participación de los indígenas en la elaboración de la nueva Constitución Política fue importante por el avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y por la visión sobre el ejercicio de autonomía que quedó plasmado (Villa Rivera, 2011). Las reformas políticas del año 1991 constituyeron una ruptura con respecto al modo en que se concebía a los pueblos indígenas, sus organizaciones, sus autoridades y sus territorios en el ordenamiento político y administrativo de la nación.

Como resultado de este proceso, los pueblos indígenas llegaron con reconocimiento nacional a la Asamblea Constituyente, y muchas de sus reivindicaciones fueron adscritas en el cuerpo mismo de la Carta Magna. No obstante, como he venido argumentado a lo largo

clases de entidades territoriales, los distritos y las Entidades Territoriales Indígenas (ETI). Estas últimas se encuentran aún hoy a la espera de las leyes específicas que exige la LOOT para su creación formal (Hernández & Villarreal, 2013). Este vacío jurídico ha permitido la entrada de empresas multinacionales a los territorios indígenas. Recientemente el gobierno firmó dos nuevos decretos para regular las ETI. En 2014 el gobierno firmó el decreto 1953 o Decreto autonómico, con el cual se reconoce la autonomía y gobernabilidad de las autoridades indígenas para el manejo de la educación, salud, saneamiento básico y justicia; eliminando en algunos casos la intermediación de las gobernaciones o alcaldías en la administración de los recursos. También se firmó el decreto 2333 en el que se establecen mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de los territorios indígenas.

de la tesis, el movimiento indígena colombiano no es un todo homogéneo. Estas reivindicaciones entraron con fuerza en un proceso hegemónico a escala nacional y fueron el resultado hegemónico de un ciclo previo de disputas que se habían dado entre las diversas organizaciones regionales como también a nivel de los resguardos y de las comunidades o veredas. El discurso de los movimientos indígenas que llegó a la Asamblea Nacional Constituyente fue el resultado de varios procesos hegemónicos comunales donde multiplicidad de discursos fueron debatidos y articulados de manera tal que algunas voces fueron excluidas y otras incluidas. La posibilidad de que los diversos movimientos indígenas lograran articular este discurso fue el resultado de quince años de movilización, durante los cuales los pueblos indígenas se asociaron en organizaciones regionales a lo largo de la geografía nacional e intentaron construir una agenda compartida para demandar al Estado espacios de interlocución.

En este capítulo expongo que la Constitución de 1991 abrió espacios de participación política para los pueblos indígenas pero también perpetuó efectos nocivos como la formación de élites articuladas al aparato estatal. Con base a mi trabajo de campo etnográfico, expongo cómo estas sociedades han renunciado a su capacidad de participación y acción política cediéndosela a esta nueva élite. Explico además cómo en lugar de viabilizar la autonomía de los pueblos indígenas en sus territorios, esta política hace que los gobiernos indígenas se vuelvan funcionales al modelo de Estado neoliberal. En el caso del pueblo sikuani, la creación de una élite política indígena se traduce en la renuncia del movimiento social indígena como sujeto político, por una parte, y por otra, la entrada a una nueva disputa caracterizada por la lucha por los recursos económicos del Estado colombiano. Esta disputa por administrar los recursos, está ligada a la lucha por esa arena política legitimada por el sistema, recursos que finalmente solo benefician a la élite indígena y su círculo más cercano. Por lo tanto se puede hablar de la autonomía indígena como un espejismo y no una realidad. Sostengo además que los recursos de transferencias se han convertido en la base económica para la formación de redes clientelares en la región pero que además se han convertido en parte de la cultura política sikuani por lo que han transformado profundamente la hegemonía comunal. En el capítulo 13, abordaré otros dos elementos que debilitan la autonomía indígena como son la presencia de grupos armados y de multinacionales en los territorios indígenas.

Transferencias presupuestales y el gobierno sikuani

Como expliqué en el capítulo anterior, en los años ochenta la ONIC comenzó a promover la organización de cabildos entre los sikuani. Hubo resguardos, como el de Wacoyo, que aceptaron este tipo de organización política y otros que la rechazaron, como fue el caso del resguardo de Caño Cavasi. En los resguardos como Wacoyo donde sí se formaron cabildos, este tipo de organización política no tuvo mucho tiempo de vida pues la imposición del cabildo no fue asimilada por el pueblo sikuani. Los sikuani prefirieron las capitanías porque formaban una institucionalidad alrededor de la cual se congregaban los grupos de familias.

Por esta razón, tanto en Wacoyo como en otros resguardos donde se habían formado cabildos, las comunidades volvieron a organizar el gobierno indígena por capitanías aunque mantuvieron algunos cargos propios del cabildo como el tesorero, el alguacil o *isimali* y el secretario.

Cuando indagué entre los líderes de Wacoyo, sobre los motivos de la restitución de las capitanías me dijeron que lo pudieron hacer gracias a que la constitución del 91 les permitía organizarse bajo sus usos y costumbres. Según el relato de Eduardo Aldana,

[...] nosotros nos organizamos en ese entonces en cabildos, pero ya ahora volvimos a cambiar porque la constitución dice que según los usos y costumbres de la región se pueden denominar los tipos de autoridad, por eso hablamos de capitán mayor. Ya no es cabildo gobernador sino capitán mayor como representante legal del resguardo...](Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Esto mismo fue confirmado por Pablo Emilio Gaitán quien relató lo siguiente:

[...] pero a partir de 1991, nosotros dijimos gracias a la ley 89, porque a nosotros la Constitución nos da ya una facultad, una autonomía donde dice, “se reconoce los consejos de autoridades indígenas según sus usos y costumbres” [...] entonces como nosotros siempre nos habíamos organizado como capitanías. Tanto es así que en este resguardo son tantos capitanes, ya vamos por 16, todos los 16 capitanes no pueden estar viajando para Bogotá para hacer cualquier tipo de diligencia porque los recursos no lo permiten, debe haber un representante de todo ese consejo, pero es el consejo el que define la cuestión de ejercicio y diligencia dándole poder y autonomía por escrito lo que vaya a hacer el capitán mayor. Eso es lo que hemos tratado de que sea así, de 1991 para acá [...] Pero los gobiernos que han sido postulados como capitán mayor que se inició allá, no han podido o hasta ahora, porque lo que hace el capitán mayor tiene que estar aprobado por todos los capitanes, pero eso no siempre es así. Y el capitán de la comunidad tiene que comunicarse con los comuneros, hablar con su pueblo y así sucesivamente. Y esa es la forma, que ahorita en las asambleas de la Organización Indígena UNUMA, hemos dicho, de que nosotros como traíamos una dirección, o una secuencia tradicionalmente, los capitanes. Pues ahora que la Constitución reconoce las autoridades tradicionales pues organicémonos así [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Las élites políticas sikuani interpretan el regreso a las capitanías como un logro político del pueblo para organizarse según sus usos y costumbres. Esto estaría amparado por las leyes colombianas bajo la figura de Autoridad Tradicional Indígena que según el Decreto 2164 de 1995 considera como Autoridad Tradicional a los miembros de una comunidad indígena que ejercen, dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social.

A partir de mi experiencia etnográfica propongo que el gobierno propio sikuani en el resguardo Wacoyo, se consolidó en cuatro niveles: el familiar, el comunitario, el regional y el nacional. Una red de familias conforma una comunidad, esa comunidad tiene una autoridad visible que es el capitán. Formalmente el capitán tiene una doble funcionalidad. Internamente es quien orienta, controla, acompaña a los miembros de la comunidad, vela por la cohesión familiar y por el bienestar de todos y todas. A nivel externo su función es coordinar acciones con las instancias representativas como las instituciones estatales, las

ONG, los grupos religiosos, las organizaciones indígenas, entre otros. Luego, el conjunto de capitanes de todas las comunidades conforman lo que se conoce como el Consejo de Capitanes. Este último elige a su vez a un gobernador general del resguardo o Capitán mayor que formalmente debe ser aprobado por la asamblea. Uno de mis interlocutores me explicó que en un principio el gobierno se elegía por votación en asamblea pero que hoy en día se elige por consenso (Entrevista a líder sikuani 19/01/13).

En cuanto a la esfera del poder sobrenatural, el *penajorobinü* o chamán, aunque son considerados autoridad, no participan de las actividades administrativas ni tienen una función clara dentro del gobierno, sin embargo es importante aclarar que muchos de los capitanes y líderes también tienen conocimientos chamánicos pero como veremos esta no es una condición para ser líder. Como me explicó Pablo Emilio Gaitán, actualmente en las comunidades se busca al chamán para que cure enfermedades pero no es tenido en cuenta en los espacios de toma de decisiones. Afirmó, además, que a pesar de que los cantos de chamán pueden ser útiles para guiar al pueblo y para trasladar sabiduría al gobierno indígena en sus decisiones, los capitanes no suelen convocarlos por lo que los médicos se sienten marginados (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

El capitán mayor es el representante legal del resguardo y del pueblo y el periodo de gobierno dura un año. Una vez el capitán mayor es elegido, éste debe posesionarse ante el alcalde del municipio, luego ante la gobernación del departamento y finalmente ante el Ministerio del Interior. Esto quiere decir que para que un capitán mayor pueda ejercer como tal debe estar legitimado no sólo por su propio pueblo a través de las actas de asamblea sino también por tres instancias gubernamentales. Este recorrido burocrático es largo y costoso porque los gobernantes elegidos deben desplazarse desde sus regiones hasta cada una de las instituciones del Estado ubicadas en el casco urbano de Puerto Gaitán, en la ciudad de Villavicencio y en la ciudad de Bogotá, respectivamente.

Luego, si el pueblo indígena lo desea, puede afiliar su resguardo y sus respectivas autoridades tradicionales a una Organización Indígena Regional o a una Asociación de Cabildos o de Autoridades Indígenas y estas, a su vez, se afilian a una Organización Indígena de carácter nacional. Hasta finales del 2012 los nueve resguardos de Puerto Gaitán y sus respectivos cabildos o consejo de capitanes pertenecían a la organización Unuma que desde los años noventa se organizó a partir de una junta directiva que se elige cada cuatro años. La junta está conformada por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales. A su vez, Unuma está afiliada a la ONIC y hace parte del grupo de organizaciones que conforman la Macro-Orinoquía. Sin embargo, como explicaré más adelante, en los últimos años han surgido nuevas organizaciones y algunos gobiernos indígenas se han desafiliado de sus antiguas organizaciones lo cual ha generado transformaciones en el mapa de la política y el gobierno indígena.

Pero, ¿en qué términos se empezaron a relacionar los gobiernos indígenas sikuani en el marco de la nueva constitución y qué efectos tuvo ésta sobre las dinámicas políticas internas de las comunidades, es decir, sobre la hegemonía comunitaria? Como explicaré a continuación, los gobiernos indígenas en este contexto particular, a pesar del reconocimiento de sus autoridades por parte del Estado, dependen de éste y de su aparato burocrático para el ejercicio de la soberanía en sus territorios por lo cual la autonomía indígena es más un espejismo que una realidad. En últimas, la autonomía de los gobiernos indígenas está regulada por el Estado. Esta dependencia reforzó las relaciones clientelares que se empezaron a gestar entre los gobiernos municipales y los indígenas con la promulgación de la elección popular de alcaldes, mediando gran parte de las relaciones de poder del escenario de disputa política a nivel municipal. Por otra parte, esto generó una serie de consecuencias a nivel de la hegemonía comunal como el debilitamiento del gobierno indígena, la proliferación de líderes y el fraccionamiento de la unidad política sikuani. De igual manera, ayudó a fortalecer las prácticas clientelares que las élites indígenas habían desarrollado en relación a sus comuneros desde la llegada de los recursos de las ONG, fenómeno que expliqué en un capítulo anterior.

Aunque para autores como Gros (1991) y Laurent (2005) la Constitución del 91 fue un gran logro para el movimiento indígena, después de veinte años del reconocimiento de derechos, el balance resulta precario. Como ya lo había vaticinado el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2002), el Estado colombiano, “triunfador” en el reconocimiento de los derechos indígenas, en la formulación de las políticas para estos pueblos y en la titulación de sus territorios, es a la vez modelo sobre la forma como se agencia una política de dependencia que, en la práctica, restringió la posibilidad de construcción de espacios de autonomía en lo cultural, en lo económico y en el manejo del territorio. Para Vasco (2002),

[...]En realidad, lo que la constitución hizo fue maquillar con una nueva cara la estrategia integracionista que siempre había constituido la política oficial. Y declarar a los indígenas, en tanto que grupos étnicos, partes integrantes de la sociedad colombiana; a sus autoridades, parte de la estructura político-administrativa del país; a sus territorios, parte de la estructura territorial colombiana; a sus usos y costumbres, parte de la legislación colombiana, siempre y cuando no se opusieran a ella; a sus recursos y patrimonio, parte de los recursos y patrimonio de la nación; a su educación, parte del sistema educativo de Colombia, etc. Pero, por supuesto, lo hizo de una forma tal que resultara acorde con la estrategia des-centralista que se venía aplicando para conseguir la "modernización" del país y entroncarlo de manera más eficaz con los procesos de globalización y transnacionalización dictados por el capitalismo mundial encabezado por los Estados Unidos, es decir, con una política de autonomías restringidas y limitadas casi exclusivamente al campo de lo cultural [...] (Vasco, 2002 [1998]).

En esta línea Constitución Política de 1991, instauró prácticas de estatalidad entre los gobiernos indígenas que han perfeccionado la presencia del estado en sus territorios (Chaves & Hoyos, 2011). Esto último se hace evidente en el marco jurídico que acompaña la manera en que los resguardos indígenas se articulan al Estado y es lo que expongo a continuación. Los resguardos indígenas y sus gobiernos están subordinados a los gobiernos

municipales lo que permite que los intereses del Estado entren a formar parte del orden social y político de los resguardos indígenas por lo que se desvanece la línea que aparentemente los separaba (Chaves & Hoyos, 2011).

La ley de transferencias o “La plata maldita”

El 26 de Enero de 2013 hubo un encuentro autónomo de los capitanes y líderes del resguardo. Siguiendo el protocolo, cada uno de los líderes se presentó a la asamblea y luego el secretario expuso los temas del día. Uno de los temas de discusión era el uso de las transferencias o, como uno de los líderes sikuani suele llamarle, “*la plata maldita*”. El problema de las transferencias no es un conflicto de ahora. Desde mi llegada al resguardo en 2004, muchos de los compañeros indígenas con los que conversé tanto comuneros como líderes, insistían en que las transferencias eran la causa de la segmentación entre los mismos indígenas además de generar problemas a nivel de la organización indígena misma (Calle Alzate, 2005)³⁴⁰. Casi una década después, las transferencias siguen ocupando gran parte del tiempo de discusión entre la élite política. Entre diciembre de 2012 y marzo de 2013 asistí a múltiples reuniones y asambleas del resguardo y el tema estaba dentro del orden del día como uno de los puntos importantes, y si no lo estaba, alguno de los asistentes generalmente lo ponía sobre la mesa. Entre los comuneros el tema es menos importante. La mayoría han asumido que ese es un dinero del que nunca se van a beneficiar. Pero, ¿qué son las transferencias? y ¿por qué son tan importantes?

Las transferencias son recursos que los resguardos indígenas reciben del Estado central a través del Sistema General de Participaciones. Con la Constitución del 91 se formalizó la descentralización fiscal al acordar la participación de los municipios en los ingresos corrientes de la nación por medio de las transferencias³⁴¹. La descentralización se convirtió en tema obligado en medio de las reformas estatales, generando un nuevo protagonismo de los Gobiernos locales ya no como simples ejecutores de políticas nacionales, sino como generadores de programas y proyectos sociales de primordial impacto para su comunidad. De la mano de este proceso descentralizador, se inició a su vez un proceso de reconocimiento activo de los pueblos indígenas, quienes después de años de lucha incesante lograron reconocimiento por parte del estado de sus derechos individuales y colectivos, reivindicando sus costumbres y sus territorios ancestrales, y logrando a su vez la posibilidad de establecer niveles de autonomía frente a las tradicionales estructuras del Estado (Hernández & Villarreal, 2013). Así fue como a través del Decreto 1809 del 13 de septiembre

³⁴⁰ Como expliqué en la Introducción de la tesis, mi primer trabajo de campo con el pueblo sikuani en 2004 tuvo como resultado un trabajo de investigación por el que obtuve mi título de antropóloga. En este trabajo centré mi atención en el tema de las transferencias dada la insistencia en las declaraciones de los sikuani sobre estas como causa de la segmentación entre los mismos indígenas.

³⁴¹ La descentralización buscaba generar un sistema de incentivos bajo el cual los departamentos y municipios incrementan su productividad y competitividad, al depender menos de los recursos centralizados, y más de sus propias posibilidades de desarrollo.

de 1993 el Estado vinculó a los resguardos indígenas a este plan de descentralización del Estado al establecer que todos los resguardos indígenas legalmente constituidos serían considerados como municipios, por los que estos también recibirían recursos. Con ello se buscaba que tuvieran la libertad de utilizar a su buen entender los recursos y que tuviesen cada vez mayor autonomía en lo político, administrativo y jurídico (Sotomayor, 1998). Fue así como a partir de 1994, con la aplicación de la Ley 60 de 1993³⁴², los indígenas sikuani del resguardo Wacoyo comenzaron a recibir recursos del presupuesto nacional: las famosas transferencias.

A pesar de que la Constitución colombiana le otorgó a las comunidades indígenas herramientas para proteger su territorio ancestral, su patrimonio cultural y sus costumbres, además de una relativa autodeterminación en sus competencias y el acceso a recursos de la nación por medio del Sistema General de Participaciones, dichas disposiciones fueron reglamentadas por la legislación posterior, cuyo principal problema ha sido el tardío surgimiento de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial de 2011. Esto ha impedido que los resguardos indígenas se consoliden como entidades territoriales independientes, al mismo tiempo que ha generado una maraña de decretos y artículos transitorios que han complejizado la situación legal de los resguardos indígenas, llenando de incertidumbres jurídicas y de medidas *ad hoc* su relación con las entidades estatales (Hernández & Villarreal, 2013). Recientemente, como consecuencia de la movilización social que realizaron algunos sectores del movimiento indígena en el mes de octubre del 2013, las comunidades indígenas lograron firmar una serie de acuerdos con el gobierno nacional. Este fue el origen de la expedición de dos nuevos decretos para regular las ETI. Así, En 2014 el gobierno firmó el decreto 1953 o Decreto autonómico, con el cual se reconoce la autonomía y gobernabilidad de las autoridades indígenas para el manejo de la educación, salud, saneamiento básico y justicia; eliminando en algunos casos la intermediación de las gobernaciones o alcaldías en la administración de los recursos. También se firmó el decreto 2333 en el que se establecen mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de los territorios indígenas.

³⁴² Ley 60 de 1993: Por la cual se dictan normas orgánicas sobre la distribución de competencias de conformidad con los artículos 151 y 288 de la Constitución Política y se distribuyen recursos según los artículos 356 y 357 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones: ARTICULO 25. Participación de los Resguardos Indígenas. Los resguardos indígenas que para efectos del artículo 357 sean considerados por la Ley como municipios recibirán una participación igual a la transferencia per-cápita nacional, multiplicada por la población indígena que habite en el respectivo resguardo. Dicha participación se deducirá del monto total de la transferencia, pero al proceder a hacer la distribución conforme al artículo 24, no se tendrá en cuenta para los municipios en cuya jurisdicción se encuentre el resguardo, la población indígena correspondiente. Si el resguardo se encuentra en territorio de más de un municipio, la deducción se hará en función de la proporción de la población del resguardo radicada en cada municipio. La participación que corresponda al resguardo se administrará por el respectivo municipio, pero deberá destinarse exclusivamente a inversiones que beneficien a la correspondiente población indígena, para lo cual se celebrará un contrato entre el municipio o municipios y las autoridades del resguardo. Cuando los resguardos se erijan como Entidades Territoriales Indígenas, sus autoridades recibirán y administrarán la transferencia.

En un principio la política de que los resguardos indígenas fueran elevados a la categoría de municipios fue aceptada tanto por los gobiernos como por las organizaciones indígenas (Vasco 2002 [1998]). Pero la euforia no duró mucho pues la Ley 60 de 1993 dispuso una serie de limitantes para la inversión autónoma de esos recursos por parte de los gobiernos indígenas. Primero, los municipios o los departamentos debían ser los administradores de esos fondos a través de sus alcaldes y gobernadores por lo que los gobiernos municipales y departamentales eran los encargados de desarrollar los proyectos elaborados por los resguardos y, segundo, la inversión no era autónoma sino que debía hacerse en sectores determinados por la ley en las condiciones que ella fijaba y con criterios emanados de la sociedad nacional.

Años más tarde la Ley 60 fue derogada por la Ley 715 de 2001³⁴³ y el Decreto 159 de 2002³⁴⁴ que establecieron que los recursos para los resguardos indígenas debían distribuirse en proporción a la participación de la población del resguardo indígena. También el art. 13 de la Ley 1450 de 2011 dictó que los recursos asignados a los resguardos indígenas debían ser administrados por el municipio en el que se encuentra el resguardo indígena. Además, la ley reguló que los recursos de la participación asignados a los resguardos indígenas deberían destinarse a satisfacer las necesidades básicas de salud incluyendo la afiliación al Régimen Subsidiado, educación preescolar, básica primaria y media, agua potable, vivienda y desarrollo agropecuario de la población indígena. En este caso, el Estado podía realizar inversiones en beneficio de la población indígena pero las autoridades indígenas debían disponer parte de los recursos de transferencias para cofinanciar dichos proyectos. En otras palabras, los gobiernos indígenas no tenían la autonomía de decidir en qué sectores querían invertir el dinero de las transferencias porque el uso del recurso estaba limitado por la ley. Con la modificación de la Ley 1450 esto fue reformado para que las transferencias fueran de libre destinación para la financiación de proyectos de inversión debidamente formulados, e incluidos en los planes de vida o de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos

³⁴³ Ley 715 de 2001 en su Parágrafo 2° señala que Del total de recursos que conforman el Sistema General de Participaciones, previamente se deducirá cada año un monto equivalente al 4% de dichos recursos. Dicha deducción se distribuirá así: 0.52% para los resguardos indígenas que se distribuirán y administrará de acuerdo a la presente Ley. Artículo 82. Resguardos Indígenas. En tanto no sean constituidas las entidades territoriales indígenas, serán beneficiarios del Sistema General de Participaciones los resguardos indígenas legalmente constituidos y reportados por el Ministerio del Interior al Departamento Nacional de Estadísticas, DANE, y al Departamento Nacional de Planeación en el año inmediatamente anterior a la vigencia para la cual se programan los recursos.

³⁴⁴ EL decreto 159 de 2002 en su Capítulo 2, provee información para la distribución de los recursos de la asignación del sistema general de participaciones para los resguardos indígenas. Señala en su artículo 3 que: Para efectos de la distribución de los recursos del Sistema General de Participaciones asignados a los resguardos indígenas, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, certificará al Departamento Nacional de Planeación la información sobre la población de los resguardos indígenas legalmente constituidos por municipio y departamento a más tardar el 30 de junio de cada año. Para establecer los resguardos indígenas constituidos legalmente, la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, INCORA, deberán prestar el apoyo requerido por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE.

indígenas³⁴⁵. Por esta razón el Estado comenzó a demandar la formulación de planes de vida por parte de los resguardos indígenas, en un intento por hacer coincidir los intereses de la comunidad con los sectores de inversión estipulados en los planes nacionales, departamentales y municipales de desarrollo (Chaves & Hoyos, 2011).

Los constantes cambios con respecto a la ley de transferencias generaron una serie de ambigüedades desde el punto de vista jurídico. Para Chaves y Hoyos (2011), esta ambigüedad provino de la articulación entre reconocimiento multicultural y la descentralización administrativa. Esto último creó un marco de acción confuso en el que se amalgamaron la racionalidad propia de la administración pública y el discurso del reconocimiento multicultural. Para los autores, “[...] la retórica incluyente que domina en el discurso del reconocimiento supeditó el papel de los gobiernos municipales a las decisiones de los gobiernos indígenas y el de las prioridades estatales en la inversión de los recursos a las de los “usos y costumbres” de las comunidades, como si estos fueran un corpus establecido de normas dentro del mismo sistema jurídico [...]” (Chaves & Hoyos, 2011, p.118).

En el marco de estas disposiciones, los nueve resguardos indígenas ubicados en el municipio de Puerto Gaitán fueron elevados a categoría de municipios, lo cual les otorga derecho a recibir dineros del Sistema General de Participaciones como cualquier otra población colombiana. Sin embargo, la ley no reconoce los resguardos como entes territoriales autónomos pues siguen supeditados a las autoridades territoriales tradicionales del Estado por lo que tienen derecho a los recursos y al uso de su territorio, pero mantienen dependencia con el municipio donde se encuentran ubicados³⁴⁶. De esta forma, para que los gobiernos sikuani puedan acceder a los recursos de transferencias deben articularse de manera contractual con el gobierno municipal de Puerto Gaitán para coordinar acciones y desarrollar sus propios proyectos³⁴⁷. Por lo tanto, los resguardos indígenas están subordinados a los gobiernos municipales y el Estado ha instaurado prácticas para ejercer y mantener el poder,

³⁴⁵ Modificación de la Ley 1450 de 2011, Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, nuevo texto: “los recursos de la participación asignados a los resguardos indígenas serán de libre destinación para la financiación de proyectos de inversión debidamente formulados, e incluidos en los planes de vida o de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos indígenas. Los proyectos de inversión deberán estar incluidos en el contrato de administración celebrado con el respectivo municipio o departamento, en concordancia con la clasificación de gastos definida por el Decreto-Ley 111 de 1996. Con relación a los bienes y servicios adquiridos con cargo a los recursos de la asignación especial del Sistema General de Participaciones para los resguardos indígenas, los alcaldes deberán establecer los debidos registros administrativos especiales e independientes para oficializar su entrega a las autoridades indígenas”.

³⁴⁶ Ley 60 de 1993, Decreto 1809 de 1993

³⁴⁷ Otras normas han sido expedidas en este periodo de incertidumbre, en aras de apoyar el funcionamiento de los resguardos: el Decreto 1088 de 1993, que regula la creación y constitución de asociaciones de cabildos y/o autoridades indígenas como entidades de Derecho público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa; el Decreto 1396 de 1996, que constituye la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, y el Decreto 1397 de 1996, que da vida a la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas. Para un compendio más profundo sobre legislación indígena, véase Departamento Nacional de Planeación-Acción Social, 2010.

redefiniendo sus márgenes. Además de los recursos de transferencias, los gobiernos indígenas pueden gestionar recursos a nivel Departamental ante la Gobernación del Meta, como también presentar proyectos a ONG y corporaciones o a la empresa privada.

Son pocos los estudios antropológicos sobre los efectos de las transferencias. Las investigaciones realizadas (Vasco, 2002; Meneses, 2002; Calle Alzate, 2005; Benavides y Duarte, 2010) cuestionaron las implicaciones que las transferencias tuvieron en el ejercicio y el fortalecimiento de la autonomía política indígena. Por otra parte, el trabajo de Gow (1998) analiza cómo en el marco legal de la ley 60, los indígenas elaboran planes de desarrollo o planes de vida. Desde otra perspectiva Rosas Riaño (2008) ilustra la forma en que el dinero entra en una comunidad indígena amazónica y sus consecuencias a nivel social, cultural, político y económico. Finalmente, Chaves y Hoyos (2011), en un estudio realizado en el Putumayo, avanzan en el análisis pues además de constatar la eficacia de las transferencias en la reducción de la autonomía de los gobiernos indígenas y en el incremento de la dependencia del Estado, identifican cómo se instaura la lógica de gobierno del Estado entre poblaciones y en regiones que históricamente se han definido como las márgenes del estado-nación (Chaves & Hoyos, 2011). Mi análisis sobre el caso del resguardo Wacoyo va en la misma línea de lo desarrollado por estos autores, superando las limitaciones de mi primera aproximación sobre el tema (Calle Alzate, 2005). No obstante, mientras que Chaves y Hoyos (2011) se enfocan en la producción de nuevos discursos sobre la autonomía indígena, yo me centro en describir y analizar la constitución de redes clientelares como parte de la cultura política sikuani y sus efectos en el ejercicio político de los gobiernos indígenas sikuani en el entorno de la hegemonía comunal.

Gobiernos indígenas y gobiernos municipales: entre la dependencia y el clientelismo

Como expliqué en el capítulo anterior, con la llegada de los recursos de las ONG y de algunos proyectos estatales a las comunidades indígenas en la década del ochenta, se constituyeron redes clientelares a nivel regional en la que los líderes indígenas ejercían de mediador. Desde mi punto de vista, los recursos de transferencias pasaron a ser la nueva base económica para el desarrollo y mantenimiento de las redes clientelares. Las redes preexistentes se articularon con otras que habían surgido en la región como respuesta a la descentralización administrativa que trajo la constitución del 1991 (García Villegas, 2010). Esto se relaciona con la investigación de Chaves y Hoyos (2011) en la que los gobernadores indígenas administraron las transferencias a la luz de las prácticas de tipo clientelista que imperaban en la región e interpretaron esa administración como el ejercicio de su autonomía política. Para los autores, los gobiernos indígenas replicaron de este modo el proceder de los gobiernos locales, sin percibirlo como corrupto (Chaves & Hoyos, 2011). Como señala Auyero (1998) los intercambios clientelares no son el resultado de un cálculo racional sino una elección práctica aprendida a través del tiempo y experimentada en la vida cotidiana de los actores. En este nuevo contexto, la red patrón-mediador-cliente, está

compuesta respectivamente por las élites políticas regionales, los líderes indígenas y los comuneros y comuneras indígenas. En este caso, me centraré una vez más en el papel del líder indígena como mediador.

Durante mi primera visita a la región en el año 2004 los recursos de transferencias se solicitaban de forma desordenada en las oficinas de la alcaldía de Puerto Gaitán. En varios de mis registros de campo describí cómo en la alcaldía del pueblo había un tránsito constante de indígenas que se autodenominaban como líderes y que tramitaban proyectos a título individual (Calle Alzate, 2005). En la década anterior, mientras que la Ley 60 estuvo vigente, varios líderes indígenas administraban y ejecutaban directamente los recursos de transferencias en Puerto Gaitán. La ley establecía que los sectores de inversión en los que se debían enmarcar los proyectos para los pueblos indígenas estaban supeditados a sus “usos y costumbres” pero además no definía las competencias de los gobiernos indígenas y municipales (Chaves & Hoyos, 2011).

En el caso de Wacoyo es difícil rastrear en qué se invirtieron esos recursos pues ni la administración municipal o los gobiernos indígenas tienen una relación de los proyectos presentados y ejecutados en la década del noventa. Uno de los líderes sikuani con los que conversé me explicó que en esa época tramitaron proyectos de seguridad alimentaria con miras al desarrollo agropecuario del resguardo a través de la cría de animales y la siembra de arroz y maíz. En mi opinión, los sikuani reproducen el modelo productivo que aprendieron de los curas y de las cooperativas impulsadas por el INCORA en décadas anteriores. También ejecutaron obras de infraestructura como la construcción de escuelas o de comedores infantiles del ICBF. Este tipo de proyectos incluían la prestación de mano de obra por parte de la misma comunidad. Como expresó un líder sikuani, “[...] Ellos ponen la plata y nosotros la mano de obra. Así nos aseguramos que la plata se quede en la comunidad [...]” (Registro Diario de Campo 04/04/2004). Así, los líderes acordaban con la administración municipal que el dinero invertido en los proyectos quedara en manos de los miembros de los resguardos y solventara de paso la premura por recursos monetarios dentro de sus comunidades (Chaves & Hoyos, 2011). Por lo tanto, concuerdo con Chaves y Hoyos (2011) en que los líderes indígenas se convirtieron en ordenadores del gasto sin regulación legal y esto les permitió decidir, según sus propios criterios, cómo se gastaban los recursos.

El líder indígena como mediador, es el que crea el contacto y distribuye los recursos otorgados por el patrón y por lo tanto es el anclaje entre el patrón y el cliente (Auyero, 2001). Además canaliza los recursos, bienes y servicios que empiezan a llegar a las comunidades hacia los comuneros. Sin embargo, hubo un elemento adicional. Según lo relatado por algunos de mis interlocutores sikuani, los líderes firmaban un contrato a través del cual se les entregaba a los líderes un dinero para la ejecución de proyectos. Al líder se le reconocía por su gestión un 10% del monto total del proyecto. Según mis interlocutores, este incentivo económico despertó el interés de muchos indígenas en la gestión de

proyectos pues vieron en las transferencias una forma de solventar su situación monetaria. Según el relato de algunos comuneros y comuneras sikuani, en ocasiones los líderes hacían una apropiación privada de los recursos por lo que solo se beneficiaban de estos su entorno familiar más cercano.

La percepción de los funcionarios de la administración municipal y de los habitantes no indígenas de Puerto Gaitán era que había malversación de recursos por lo que los líderes indígenas tienen una mala reputación. Acusaron a los indígenas de gastarse el dinero en la celebración de fiestas o en la compra de bienes innecesarios pero tampoco demostraron un interés por hacerle seguimiento a los proyectos.

A mí llegada al resguardo en 2004, ya había entrado en vigencia la Ley 715. Esto había generado un malestar entre los líderes indígenas que ya no tenían la misma libertad para la ejecución de proyectos. Recordemos que la nueva ley estipulaba que los recursos serían administrados por el municipio y destinados únicamente a satisfacer las necesidades básicas en las comunidades. Por otra parte, se eliminó el 10% que le correspondía a cada líder por su gestión administrativa. Esto último no desaceleró la proliferación de líderes indígenas que pretendían ocupar el lugar de mediador. Los líderes sikuani se quejaron de que ya no tenían cómo cubrir sus gastos de gestión sin comprometer sus propios recursos.

A mi parecer, esto tuvo dos consecuencias. Por una parte, a pesar de que los sikuani se quejaban de las dificultades económicas de trasladarse sin financiación hasta Puerto Gaitán y de los impactos negativos que esto tenía sobre su economía familiar, ya habían interiorizado que la gestión de proyectos debía ser bonificada económicamente. Así, crearon estrategias para seguir financiando sus gastos de gestión. Por otra parte, hubo una mayor dependencia de los mediadores con respecto al patrón, pues la gestión de los líderes estaba determinada por la voluntad política de los políticos de turno.

Con respecto a la primera consecuencia, un líder indígena justificaba el cobro de una bonificación a pesar de que las leyes del Estado les imponían limitaciones en los gastos que el gobierno indígena necesita para realizar sus gestiones burocráticas. Señalaba lo siguiente:

[...] Los recursos de transferencias no son para suelo, o bonificación o transporte, nada. Porque la ley 715 no está dejando eso, es para desarrollo productivo, vivienda y la parte de inversión social más que todo [...] Los líderes tienen que ir al pueblo, a la ciudad para hacer las gestiones y no tienen para el transporte o para la comida, lo que es la manutención. Entonces lo que pasa es que se hacen unos proyectos simulacro para sacar el recurso pero se gasta en otras cosas y no se hace un seguimiento o evaluación de lo que se está haciendo. Segundo, dónde están los recibos facturas y rendimiento de informes. Eso lo van a pedir este año [...](Entrevista a comunero sikuani 19/01/13).

Para la administración municipal, que los líderes siguieran recibiendo bonificaciones por los gastos de gestión era una forma de malversación de fondos públicos ya que legalmente dentro de los rubros de los proyectos no está contemplado este gasto. En este sentido hay una apropiación privada de los recursos de transferencia.

Con respecto a segunda consecuencia, observé que a través de la ley de transferencias se había creado un nuevo modelo de dependencia articulado a una lógica clientelista asociada a los partidos políticos. Para entonces, el hecho de que los proyectos se aprobasen o no, no sólo eran cuestión de las capacidades de gestión que tuviese un el líder indígena como tal, sino también del hecho de que fuera o no parte de la clientela del alcalde de turno, que a fin de cuentas era quien decidía en qué proyecto se aprobaba y cual no. Como sugiere Auyero (2001) el poder del mediador se deriva de su posición en la red, y dicho poder consiste en la monopolización de la información y en la capacidad de obstruir o facilitar el flujo de demandas, favores, bienes y servicios, desde o hacia una comunidad.

En el periodo de elecciones los candidatos que se postulaban a la alcaldía o a la gobernación solían rodearse de colaboradores indígenas que les ayudaban a conseguir votos. Estos participaban interesadamente con miras a favorecerse en el futuro. El candidato ganador pagaba al mediador con la aprobación de proyectos o, como afirmaron algunos indígenas, con “dinero en metálico”. Sin embargo, este no es el único mediador. Desde la administración municipal se priorizó la participación de jóvenes indígenas que contaran con formación técnica y que también entraran a intermediar entre los gobiernos indígenas y las alcaldías municipales, que los promovieron como agentes legítimos (Chaves & Hoyos, 2011). Por lo tanto, la capacidad de gestión del líder estaba determinada por su condición de cliente. Este tipo de clientelismo es lo que los sikuani de Wacoyo denominan como “hacer política”. Así los líderes indígenas que hacían parte de la clientela del gobernante de turno se convertían en actores activos de la red clientelar municipal, integrándose aún más a su sistema, incrementando la dependencia política de las autoridades indígenas con respecto a las autoridades nacionales (Calle Alzate, 2005). Consecuentemente, las redes clientelares en el entorno regional y municipal funcionan como un mecanismo de cooptación política o soporte electoral (Auyero, 2001).

Ocho años después (2013) el panorama no ha cambiado significativamente a pesar de que en la actualidad los gobiernos indígenas de cada uno de los resguardos deben seguir un trámite administrativo más estricto para solicitar el dinero de transferencias. Para profundizar en el proceso me entrevisté con tres funcionarios del gobierno municipal de Puerto Gaitán, el Secretario de Gobierno, el Personero Municipal y el encargado de Asuntos Indígenas de la Secretaría Social. Mientras esperaba sentada esperando que el Secretario de Gobierno me atendiera observé como llegaban personas indígenas a los puestos de atención de la alcaldía para hacer gestiones. Pero hubo una cosa que llamó mi atención y que era diferente al *modus operandi* que había observado hacía unos años.

Un hombre indígena que se acercó le dijo a la funcionaria que lo atendía que venía a tramitar unos recursos para desplazarse a la ciudad de Villavicencio a hacer unas gestiones. La funcionaria le preguntó que si él era el gobernador del resguardo, a lo que el hombre contestó que no. Fue entonces cuando la mujer que lo atendía le explicó que ese tipo de

trámites debían hacerse únicamente a través del gobernador del resguardo. Que el único que tenía autoridad para gestionar proyectos y recursos con la alcaldía era el gobernador electo y que, por lo tanto, el hombre como comunero indígena no podía hacerlo a título personal. Esto llamó especialmente mi atención porque tiempo atrás cualquier persona, fuese gobernador o no, podía acercarse a la alcaldía a gestionar proyectos (Registro Diario de Campo 22/01/2013). Cuando finalmente pude entrevistarme con el Secretario de Gobierno del municipio, le pregunté si eso había cambiado y si ahora la alcaldía solo interactuaba con el gobernador de cada resguardo y no se tenían en cuenta las gestiones personales de algunos líderes. El Secretario de Gobierno me comentó que esta administración procuraba que la gestión del resguardo fuera únicamente con el gobernador o gobernadora³⁴⁸. Argumentaba su afirmación señalando que la administración municipal pretendía así fortalecer la estructura de gobierno interno de los pueblos. Según me comentó, lo que la administración deseaba es que los indígenas se pusieran de acuerdo en sus territorios y que esa solicitud unificada fuera la que se tramitara en la alcaldía (Entrevista a Secretario de Gobierno de Puerto Gaitán 22/01/2013). Por lo tanto, sostengo que hay una institucionalización del gobernador o capitán mayor indígena como mediador al vincularlo al aparato burocrático de la administración municipal.

Esta posición es la que regula actualmente, por lo menos desde el punto de vista formal, la gestión por parte de los gobiernos indígenas de las transferencias que les corresponden ante la administración municipal. Según lo descrito por el Responsable de Asuntos Indígenas, los gobernadores de cada uno de los resguardos presentan una vez al año un proyecto en el que se explica en qué se van a gastar el dinero de transferencias. Este proyecto es evaluado por la alcaldía que analiza si la forma en que los indígenas quieren invertir ese dinero es viable o no. Si no es viable se le solicita al gobernador que presente una nueva propuesta y, en caso de que sí lo sea, se firma un convenio entre la administración municipal y el gobierno indígena en el que se especifica en qué sectores van a ser invertidos esos recursos. Sin embargo, la alcaldía no le entrega los recursos directamente al gobernador del resguardo sino que lo hace a través de terceros que se conocen como los proveedores. La alcaldía hace un contrato con un proveedor que cumpla las normativas de contratación exigidas por la ley. Estos pueden ser proveedores de suministros o corporaciones u ONG, dependiendo si lo que se solicitan son insumos materiales o, por ejemplo, cursos de formación. De esta forma, una vez firmado el convenio con la alcaldía, el gobernador indígena debe solicitar al proveedor que le entregue los insumos para la ejecución del proyecto (Entrevista a Responsable de Asuntos Indígenas de Puerto Gaitán 22/01/2013).

Estos insumos nunca se entregan en dinero metálico pero sí en especie. Finalmente, la alcaldía elige a una persona que supervise la ejecución de estos proyectos en los diferentes

³⁴⁸ En el caso de los 9 resguardos indígenas de Puerto Gaitán, el único resguardo que contaba con una gobernadora mujer era el de Corrosal Tapajojo en el que viven pueblos de etnia Piapoco y Sáliva. En los resguardos de etnia sikuaní todos los gobernadores son varones. Profundizaré sobre el aspecto de las mujeres en los gobiernos indígenas en el apartado sobre hegemonía comunal.

resguardos y haga de interventor del convenio firmado entre la alcaldía y los gobiernos indígenas para el uso de los recursos de transferencias. No obstante, a pesar de las interventorías, en la mayoría de los resguardos no hay transparencia frente al manejo de los recursos de transferencia. Si bien, durante mi último trabajo de campo la administración municipal mostraba una voluntad de hacer las cosas lo mejor posible, en los últimos años es evidente la corrupción administrativa de las alcaldías en el manejo de los recursos de los resguardos además de la negligencia de los órganos de control frente a las irregularidades que protagonizan los funcionarios públicos en cuanto al manejo de recursos de contratación y otros asuntos relacionados con la población indígena.

Además de los proyectos que se contratan a través de la administración municipal, las poblaciones indígenas de Puerto Gaitán se benefician de los programas impulsados desde la administración municipal. Tanto el Secretario de Gobierno como el Encargado de Asuntos Indígenas manifestaron que las necesidades más urgentes en los resguardos indígenas estaban relacionadas con el tema de tierras, la salud y la seguridad alimentaria. El Secretario de Gobierno manifestó que una de las dificultades más graves que tiene la administración sigue siendo el tema de las diferencias culturales. Señaló además que los proyectos son socializados pero no se hacen consultas previas porque el municipio no tiene recursos suficientes. Sin embargo, enfatizó que los proyectos que se generan en las comunidades muchas veces son iniciativas de los propios indígenas que piden la intervención de la administración municipal. Un ejemplo de este tipo de intervenciones ha sido la construcción de escuelas en las comunidades. Otro de los proyectos socializados fue el Plan de Desarrollo Municipal en el que se destinó un equipo para que la administración municipal concertara con los indígenas qué puntos querían que aparecieran en el plan de desarrollo. Sin embargo, este proceso no se hizo bajo las recomendaciones para garantizar el derecho que los pueblos indígenas tienen al consentimiento previo, libre e informado. Por otra parte, aunque supuestamente el tema indígena aparece en Plan de Desarrollo de forma transversal, hay que buscar el enfoque diferencial con lupa. Solo se hace una misión especial en los apartados sobre vivienda y salud. Por otra parte, los líderes indígenas se habían quejado de no tener un presupuesto para las reuniones del consejo de capitanes, para los trabajos de los temas internos, para los desplazamientos para llevar a cabo las gestiones institucionales ni para la alimentación. Por lo tanto, en el Plan de Desarrollo quedaron contemplados unos rubros para suplir las necesidades que los indígenas identificaron en las reuniones con el gobierno municipal pero no contempla una política integral que garantice los derechos de estas comunidades. Además se ha pensado financiar proyectos de fortalecimiento cultural y continuar con los proyectos de restaurantes culturales y las escuelas (Entrevistas a Secretario de Gobierno y Responsable de Asuntos Indígenas de Puerto Gaitán 22/01/2013). Hay otros proyectos que no han sido consultados con las comunidades y que fueron rechazados. Este fue el caso de la construcción de unidades sanitarias (un lavadero y una letrina) y un plan piloto para promover el saneamiento básico en las comunidades. Esto ha creado una serie de conflictos sobre los que no profundizaré en la tesis.

Como vemos hay una clara dependencia económica que hace que los resguardos y sus gobiernos no cuenten con recursos propios para la sostenibilidad organizativa del gobierno indígena o para su funcionamiento interno. Por otra parte, hasta en los diferentes resguardos los Planes de Vida están solo en borrador, particularmente en Wacoyo, llevan diez años intentando formular su plan de vida³⁴⁹ por lo que no cuentan con proyectos y programas propios para las comunidades. Por otra parte, aunque existe una dependencia económica para los recursos de transferencias y para los programas que el gobierno da a las comunidades, los proyectos son administrados y ejecutados por terceras personas, lo que claramente se traduce en una falta de autonomía para la administración de recursos dentro de las comunidades. Insisto así en mi afirmación de que a pesar del reconocimiento de sus autoridades por el Estado, los gobiernos indígenas dependen de éste y de su aparato burocrático para el ejercicio de la soberanía en sus territorios, de ahí que considere la autonomía como espejismo.

Además de esta dependencia, para que los indígenas puedan acceder a estos recursos deben mantener una institucionalidad como gobierno indígena, por lo que los sikuani han tenido que adaptar sus formas de gobierno a aquellas reconocidas por el Estado, más cercanas a las formas de autoridad de los grupos indígenas andinos, lo que implica la subordinación de sus formas propias de territorialidad y autoridad tradicional, avanzando por el camino de los procesos de homogeneización de las sociedades indígenas (Vasco, 2002 [1998]). Esto ha generado transformaciones en las formas de liderazgo y autoridad como también en las relaciones sociales y políticas, es decir, en la hegemonía comunal. En gran medida, el poder del gobernador indígena está legitimado por el Estado y sus agentes gubernamentales, por lo que el Estado reconoce al pueblo sikuani no por su propia institucionalidad sino por la institucionalidad que los sikuani han generado para poder dialogar con el Estado. Como afirmó un capitán sikuani en una asamblea de líderes en el Resguardo Wacoyo: “[...] hay que adoptar cosas del gobierno occidental porque hoy en día hay transferencias y proyectos [...]” (Registro Diario de Campo 02/01/2013).

Así, los sikuani no solo aceptan una institucionalidad ajena sino también un modelo de desarrollo y, en últimas, una forma de ver la vida. Como afirmó David Gow (1998), los programas que intentan privilegiar la voz de los subalternos nunca dejan en claro hasta qué punto van a seguir las opiniones de las poblaciones; por el contrario, parten del supuesto implícito de que ellas van a planificar más o menos como lo harían los expertos, es decir, bajo las exigencias de la racionalidad tecno-científica y la lógica del capital. Por lo tanto, como sugiere Caviedes (2008a), en gran parte de los planes de desarrollo indígenas o Planes de vida, se reproducen los esquemas y metodologías propios del entorno municipal.

En la Secretaria de Gobierno de Puerto Gaitán señalaron que gran parte de los proyectos de transferencias no eran tramitados porque los indígenas no presentaban proyectos de

³⁴⁹ Los planes de vida surgen como una estrategia alternativa a los planes de desarrollo nacionales y buscan la permanencia de la tradición indígena a través de una visión de desarrollo alternativa y acorde con su tradición.

inversión a largo plazo, sino que solicitaban, por ejemplo, una motosierra, una motocicleta, celulares para los líderes, entre otros. En más de una ocasión, miembros de la comunidad se me acercaron para ayudarles a escribir proyectos y hubo una oportunidad en la que una señora me pidió el favor de que le escribiera un proyecto para pedir a la alcaldía una carretilla y una bicicleta para su hija. Esto no solo demuestra que las comunidades siguen percibiendo la relación con el Estado como paternalista, sino además que no ha habido una asimilación o apropiación de la lógica del desarrollo a largo plazo, basada en la planificación de planes y proyectos.

Como señalé, el resguardo Wacoyo aún no tiene redactado su plan de vida pero, los candidatos a capitán mayor suelen presentar un proyecto de plan de desarrollo para el resguardo durante el periodo de elecciones. En la mayoría de los planes se exponían una serie de demandas asociadas a la educación, la salud, el medio ambiente, la producción agropecuaria, el turismo, entre otros. Concuero con Caviedes (2008a) en que este tipo de planeación responde a un inventario de necesidades insatisfechas, por lo que es en función de esas necesidades que se formulan proyectos y planes de desarrollo indígenas de naturaleza instrumental. Por lo tanto, no se elaboran visiones políticas de largo alcance que garanticen la reproducción cultural y territorial de los pueblos indígenas (Caviedes, 2008a).

Otra de las dificultades que tienen los planes de desarrollo indígenas en Wacoyo es que no tiene continuidad. Como el periodo de gobierno de cada gobernador o capitán mayor es solo de un año, no alcanza a ejecutar el plan de desarrollo presentado en ese periodo de tiempo. A pesar de que algunos líderes han propuesto que se prolongue el periodo de gobierno y hay casos de gobernadores que han sido reelegidos por más de un periodo, por lo general los sikuani de Wacoyo prefieren que haya una rotación anual del cargo. Esto permite que haya una circulación de los recursos de transferencias entre diferentes sectores y núcleos políticos.

Los indígenas han creado estrategias para darle un uso más autónomo a los dineros de las transferencias, rompiendo con la lógica de desarrollo a largo plazo. Eso no quiere decir que sean más independientes con respecto al Estado central o a la administración municipal pero sí que los proyectos y políticas como las transferencias, que se instrumentalizan a través de instituciones y agentes gubernamentales, pueden ser contestados o desobedecidos por los sujetos subalternos. La ley de transferencias es una de esas estructuras que sirven para el ejercicio y mantenimiento del poder del Estado central y que mantiene a los gobiernos indígenas subordinados a sus disposiciones administrativas. Sin embargo, los indígenas se han acomodado, rechazado y redefinido este tipo de políticas. Eso se percibe en la desobediencia y las estrategias que han creado para darle uso al dinero de transferencias en cosas que el gobierno indígena desea y no en lo que exige el Estado.

Uno de los mecanismos utilizados es por ejemplo, la presentación de proyectos para acceder a recursos que luego son invertidos en otras cuestiones no relacionadas con el proyecto. En palabras de un líder indígena del resguardo,

[...]El problema de las transferencias es que muchas veces lo hemos gastado de forma equivocada. No se han manejado, no se han priorizado en realidad en lo que el resguardo necesita. Muchas veces el gobierno presenta un plan de inversión allá en la alcaldía pero el manejo que se hace es diferente. Ósea, digamos que necesitamos una vaca para matar el 24 de diciembre, darle de comer a la gente. Pues uno no puede pasar un proyecto pidiendo la vaca. Entonces se hace un proyecto pidiendo otra cosa, solo para sacar la plata, y ya después entonces uno arregla con el proveedor para poder tener la vaca. Si me entiende, nosotros sabemos que eso es un método corruptivo, pero si nos dieran la plata directamente a nosotros y no tocara hacerlo todo a través del proveedor pues uno iba y compraba la vaca y listo. El problema es que a veces hay líderes que sacan la plata así, con un proyecto falso y luego se la gastan en cosas que no son de la comunidad. Y en ese caso pues los recursos son mal habidos. La mitad de la plata, el que hace los convenios así falsificados es el que se queda con la plata, la mitad de los recursos [...] (Entrevista a líder sikuani 01/02/2013).

Como afirmaba este líder indígena, en muchos casos el uso que se le da a las transferencias no corresponde con el proyecto que el gobierno indígena le pasa a la alcaldía. El líder reconoce que ese no es la forma “correcta” pero explica esa desobediencia de la ley. Justifica que los recursos se deberían dar directamente a los indígenas sin necesidad de un proveedor, porque los recursos le pertenecen a los indígenas. Para el líder hay una burocracia que no permite que los indígenas inviertan el dinero en lo que desean. Los líderes indígenas aprovechan las grietas dentro de la administración municipal para redefinir la forma en que son ejecutados los proyectos. Señala que en muchos casos ellos se inventan proyectos para poder acceder a los recursos y poder gastarlos luego en lo que ellos realmente necesitan, es decir, en esos bienes que solicitan como la carretilla o la vaca. Así vemos como existe una especie de resistencia, acomodación por parte de los indígenas a la regulación de la autonomía por parte del Estado.

Desde algunos de los funcionarios de la administración municipal esta desobediencia se interpreta como un desconocimiento por parte de los indígenas para invertir adecuadamente el dinero de las transferencias y de una falta de criterio con respecto a la planeación para la inversión de los recursos. Por ejemplo, el Personero Municipal percibía que las transferencias se gastaban de acuerdo con las disposiciones o caprichos del capitán mayor o gobernador de turno y que no beneficiaban a las comunidades; también consideraba que esto no solo era responsabilidad del gobierno indígena sino también de la administración municipal y del Estado que debería hacer un acompañamiento a las comunidades (Entrevista Personero Municipal 22/01/2013).

Un punto importante es que algunos líderes indígenas coinciden con lo señalado por el personero. En varias de las asambleas en las que participé, se quejaban de no tener la capacitación suficiente para la planificación y ejecución de proyectos productivos. Y se repetía una vez más la idea de que los proyectos de desarrollo no funcionaban porque los sikuani supuestamente son culturalmente incapaces por decisión divina.

Por otra parte, que la autonomía indígena esté regulada por el Estado refuerza las relaciones clientelares entre los políticos que administran los gobiernos municipales y los indígenas.

Aunque desde la administración municipal se negó que ellos intervinieran en la elección de gobernadores en los resguardos, sí influyen, según lo relatado por algunos de mis interlocutores indígenas. Más allá que durante el periodo de elecciones los diferentes candidatos contraten a colaboradores indígenas para que les consigan votos y estos a cambio les ofrezcan un puesto de trabajo, unas tejas para la casa o una vaca, un punto crucial es que para los indígenas el hecho de que a un gobernador le aprueben o no el proyecto que pasa a la alcaldía para firmar el convenio de transferencias no tiene tanto que ver con la viabilidad del proyecto o si este cumple o no los requisitos exigidos por la ley sino que depende de si el gobernador hace parte o no de la clientela del alcalde. Esta percepción es tan generalizada que inclusive en una ocasión un grupo de líderes propusieron en una asamblea que cambiaran al capitán mayor por otro que fuera más amigo del alcalde porque si no lo hacían así no iban a financiarles ningún proyecto. Si bien es cierto se mantienen relaciones de tipo clientelar entre los indígenas y los políticos, en muchas ocasiones los mismos indígenas utilizan este argumento para desestabilizar al gobierno de turno.

Efectivamente los sikuani desafían al sistema para acceder a los recursos y gastarlos en los que ellos deseen más allá de lo dispuesto por la administración municipal. Sin embargo, yo propongo que más que por falta de capacitación, esto está íntimamente relacionado con las dinámicas internas de poder en las comunidades y el papel que el dinero de transferencias ha empezado a jugar en la hegemonía comunal sikuani. Algunos habitantes del resguardo se refieren a las transferencias como “la plata maldita” porque estas han dividido al pueblo. Y efectivamente, como explicaré a continuación, la lucha por los recursos de transferencias ha terminado por fragmentar a los pueblos indígenas. Esto último se manifiesta en el territorio sino también en el gobierno indígena ya que la lucha por el acceso a los recursos y por ocupar el papel de mediador en la red clientelar, es un elemento de disputa y negociación en el ámbito de la hegemonía comunal.

Transferencias y hegemonía comunal: clientelismo comunal y disputas políticas

En los niveles familiar y comunitario, el sistema político sikuani es flexible por lo cual muchas de las disputas que se dan en el contexto de la hegemonía comunal solían resolverse a través del consenso o la imposición de políticas y reglamentos que podían ser desobedecidos por los comuneros. Sin embargo, en algunas ocasiones, las disputas no encontraban otra solución que la división de la comunidad.

En Wacoyo, en el momento de la legalización del resguardo en el año 1992, había tres comunidades, en 2004, cuando realicé mi primer trabajo de campo, había nueve comunidades y en 2013, durante mi último trabajo de campo, encontré 16 comunidades. La proliferación de comunidades³⁵⁰ no solo tiene que ver con un crecimiento demográfico de la

³⁵⁰ En capítulos anteriores había explicado que el que tenía desacuerdos con el capitán de su comunidad podía simplemente irse y fundar una nueva comunidad de la que sería el nuevo capitán o hacer su casa en una

población de aproximadamente un 57% en 18 años³⁵¹, sino también es el resultado de desacuerdos políticos y también de una disputa por la administración de los recursos que empezaron a llegar a las comunidades con la ley de transferencias. Por lo tanto, hay una correlación entre la emergencia de núcleos políticos, es decir de capitanías, con los patrones de asentamiento del pueblo sikuani pues la constitución de una comunidad como red de familias delimitadas territorialmente implica el establecimiento de un órgano de gobierno como lo es la capitanía. Así, la comunidad como concepto político es el resultado hegemónico de un ciclo previo de disputa política. En 2004, el consejo de gobierno estaba conformado por nueve capitanes, hoy en día tiene 16, casi el doble.

En algunos casos se formaron nuevas comunidades pero en otros se crearon sectores que agrupaban familias extensas. Este es el caso de la comunidad de Corocito. Según el relato de Pablo Emilio Gaitán,

[...] Corocito antes era una sola comunidad, pero se divide en sectores. Una comunidad tan grande, una de las cosas era que se pudieran repartir equitativamente las transferencias. Primero se decía, quinientos mil para Yuluba. Yuluba tenía que, 9 familias. Y para decir Corocito tenía 45 familias entonces no compensaba darle los mismos quinientos mil a Corocito. Entonces que hicimos. Aquí esta comunidad está dividida cada una por su cabeza familiar. Esta familia que está de la carretera para acá, son una sola familia en cabeza de Alejandro Moreno, y la señora Rosalía Montaña y sus hijos. De ahí son unos que pertenecieron a Felix Yepes que era médico y ahí se quedaron sus familiares esa familia fue emigrada hace mucho tiempo de Planas, no se congenió con Ramiro ni con nosotros entonces buscaron al lado de allá. Y al pensar que todas le hacían reclamo a un solo capitán, entonces yo dije una cosa, para que sea más equitativo, que Corocito que tiene más familias se diferencie por sectores. Un sector que le llamemos Palma por las palmas de coco, esa fue la iniciativa y que haya otro sector en la parte central que es la familia de Ramiro, los cuñados los hijos y todo. Y otro sector que sería para el finado Feliz Yepes y sus hijos. Y lo otro ya sería el de la familia de Martín Arenas. Entonces cuando llegaban las famosas transferencias pues entonces se le daba a cada sector por partes iguales. Entonces las otras comunidades empezaron a pensar lo mismo. Por ejemplo lo que pasa ahora en Manguito y Santa Inés. Por una parte por la parte económica y otra por problemas familiares [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Como muestra el testimonio de Pablo Emilio, la comunidad se dividió entre sectores que agrupaban una familia extensa convocada por un patriarca. Las razones para dividir la comunidad en sectores estaban relacionadas con una repartición más equitativa de las transferencias, en primer lugar, aunque también con las disputas internas que tenían los patriarcas por ocupar el papel de mediador para controlar y redistribuir los recursos de transferencias.

comunidad ya existente donde no chocara con el capitán allí establecido. En los últimos años han llegado nuevas familias al resguardo también por disputas en sus antiguos resguardos, desplazados por los grupos armados, o buscando una oportunidad laboral en las empresas petroleras y agroindustriales que están afincadas en el municipio.

³⁵¹ Según los datos del INCORA, en 1992 en el resguardo habitaban 490 personas, agrupadas en 91 familias nucleares, con un promedio de 5.3 miembros por familia. Entre 2004 y 2007 durante mi primer trabajo de campo había una población de 600 personas agrupadas en 170 familias con un promedio de 5.5 miembros por familia. Finalmente, según un informe de 2010 realizado por el DANE, en el resguardo habitan 1140 personas agrupadas en 184 familias nucleares con un promedio de 5.8 miembros por familia.

La fragmentación fue posible por la capacidad que tenían los líderes de ejercer el poder especialmente en los espacios de toma de decisiones. Si en un principio, cuando se empezaron a conformar los gobiernos indígenas en el territorio, la asamblea comunitaria cumplía una función primordial, en la actualidad es más importante la figura del líder y no los mandatos de la asamblea. Lo que muchas veces lleva a que se tomen decisiones arbitrarias en las que participan un grupo selecto de líderes, los comuneros no son consultados y por lo tanto no hay consenso. En ocasiones, la asamblea aprueba una política específica pero luego un grupo de líderes se reúne a puerta cerrada y toman otra decisión.

Como la asamblea ha perdido poder de decisión y este está acaparado por unos cuantos líderes, las familias han dejado de participar en asuntos comunitarios. Así lo expresó una mujer comunera un día conversando sobre las asambleas y sobre la forma como se invertían las transferencias:

[...] nosotros dejamos de ir a las reuniones porque uno va allá a hablar y a opinar ellos dicen que van a hacer lo que manda el pueblo pero luego hacen lo que les da la gana, entonces yo ya no creo, si llegan recursos al resguardo y le comparten a uno algo pues bueno pero yo ya no cuento con eso. Después uno se entera que se lo gastaron en quién sabe qué [...] (Entrevista a comunera sikuani 26/12/2012).

Hay varios testimonios de comuneros que como esta mujer se manifestaron que han perdido interés en los asuntos comunitarios por la falta de consulta y consenso con los comuneros y comuneras por parte de los líderes. Otras personas manifestaron que les daba pereza asistir a las asambleas y que solo asistían en caso de que hubiese comida o refrigerio. Otros comentaron que no eran convocados porque esas reuniones eran solo para capitanes y líderes. También algunos varones se quejaron de que las asambleas duraban días enteros y que no podían permitirse dejar de trabajar para asistir (Registro Diario de Campo 15/03/2005; 03/04/2005; 07/04/2007; 02/05/2012; 07/02/2013).

Los comuneros indígenas han perdido credibilidad frente a sus autoridades y representantes al ver que no gestionan iniciativas que respondan a sus necesidades o que sus voces no son escuchadas. La relación clientelar debe estar basada en la responsabilidad mutua. La lealtad, el prestigio y el honor acumulados por el mediador, en este caso el líder indígena, deben ser recompensados con la distribución de recursos y servicios. En la mayoría de los casos los comuneros y comuneras (clientes) tienen vías de comunicación entre sí, y una falla en la asistencia a un cliente disminuye la confianza de todos. Por eso, como explicaré más adelante, el chisme es un mecanismo de control social efectivo. Si un comunero o comunera acusa a un líder de incumplir el contrato clientelar, este puede ser castigado. Como la relación es estructuralmente de corto a mediano plazo, el líder indígena tiene que demostrar un gran cuidado en mantener su reputación como una persona que se preocupa por los problemas y necesidades de los comuneros (Günes -Ayata, 1998).

Los líderes entonces gestionan los recursos que benefician a un sector de la población pero no a los comuneros y comuneras en conjunto. Las lealtades de parentesco juegan un papel

primordial en este caso porque gran parte de la clientela hace parte de la familia extensa del líder. Por ejemplo, un día un líder indígena me comentó que aunque el capitán mayor era elegido por votación en la asamblea, nunca ganaba el más adecuado para gobernar sino el que tenía más familia, porque toda la familia votaba por él (Registro Diario de Campo 02/11/2004). Por lo tanto, el clientelismo comunal no es un simple intercambio de favores por lealtades políticas. Implica además un conjunto de relaciones personales y familiares con elementos de afecto y reciprocidad difusa, que operan como una extensión de las redes de ayuda mutua (Durstun, 2005).

Las élites indígenas se percataron de esta fragmentación territorial y aunque en un principio en Wacoyo no se le puso límite a la fundación de nuevas comunidades y, por lo tanto, al nombramiento de más capitanes, durante los últimos años ha habido una fuerte oposición a la fundación de nuevas comunidades por parte de algunos sectores de la élite política del resguardo. En varias de las asambleas de capitanes en las que participé durante mi último trabajo de campo algunos líderes del resguardo manifestaron que si se formaban más comunidades el resguardo sería ingobernable pero, sobre todo, hacían énfasis en que a cada comunidad le quedarían muy pocos recursos de transferencias. Esto ocurre porque los líderes decidieron que las comunidades grandes, con más familias, recibirían más dinero de transferencias que aquellas pequeñas, con menos familias. La disputa es la siguiente: En una comunidad grande (Y) el capitán gestiona una cantidad de recursos de transferencias. Un patriarca cuestiona su autoridad, no tiene suficiente apoyo para ser nombrado capitán de esa comunidad por lo que decide irse y crear su propia comunidad (X). En ese caso se llevaría consigo a su familia extensa por lo que la comunidad original (Y) pierde familias y, por lo tanto, pierde recursos de transferencias. Esto se traduce en que el capitán de (Y) ahora administrará menos recursos económicos porque debe repartirlos con el capitán de la comunidad (X). Si los recursos de transferencias se repartieran de forma equitativa entre todos los comuneros, esto no tendría problema porque el número de familias no cambia, por lo que, por más de que se dividan en dos grupos seguirían recibiendo la misma cantidad de dinero.

Sin embargo, mi argumento es que las transferencias son la base económica del clientelismo comunal. Como expliqué en el capítulo anterior, en el ámbito de la hegemonía comunal sikuani la estrategia de las élites para mantenerse en el poder está relacionada con la instauración de lo que denominé como clientelismo comunal, donde los líderes indígenas pasan de mediador a patrón, beneficiando a algunos comuneros con recursos y puestos de trabajo, y los comuneros actúan como clientes al retribuirle al líder con su apoyo, asistencia y servicios personales. Al respecto, un líder indígena del resguardo me comentó lo siguiente:

[...] Las transferencias aprendimos mal a manejarlas, es decir, tomamos malas decisiones. Eso tiene un código de en qué áreas se debe invertir. Pero las autoridades deciden otra cosa. A veces los que quieren ser capitán mayor le prometen a los capitanes que les van a dar una plata de las transferencias, entonces le dicen “usted tiene que votar por mí” [...] (Entrevista a líder sikuani 01/02/2013).

La narración muestra que un candidato a capitán mayor le ofrece dinero de las transferencias a un capitán para que lo apoye en su candidatura. Así, las transferencias entran a formar parte de este sistema de clientelismo comunal. La estabilidad del gobierno del capitán a nivel comunitario o del capitán mayor a nivel del resguardo, depende de estos recursos pues es a partir de ellos que mantiene su clientela y, por lo tanto, su estabilidad política.

Por lo tanto, si la capacidad del líder indígena de mantener una estabilidad política y una clientela que no cuestione su mandato dependen de los recursos que puede administrar, está claro que no querrá compartirlo con otro, y en esto reside la gran oposición de algunos líderes a la creación de nuevas comunidades dentro del resguardo mientras otros patriarcas luchan por fundar su propia comunidad, ejercer de capitanes y así poder acceder a los recursos y tener su propia clientela.

En este sentido, el clientelismo comunal desplaza los sistemas de reciprocidad comunal anteriores. Aunque algunos sikuani todavía cazan y practican el *wakena*, en algunas comunidades ahora todas las relaciones de intercambio están mediadas por el dinero, aunque ese es también un efecto asociado a la presencia de las empresas petroleras, como mostraré en el capítulo 12.

En una oportunidad, un líder sikuani expresó lo siguiente: “[...] como ya no hay carne de venado para repartir entre la familia toca repartir la plata de las transferencias [...]” (Registro Diario de Campo 08/004/2007). Esta afirmación muestra que los bienes que se redistribuían antiguamente ahora son reemplazados por otros, pero que en este caso están acompañados de todo un andamiaje político-administrativo en el que el líder depende de una relación contractual previa con el Estado y que, más allá de las reglas de parentesco, hay una relación clientelar. El líder, que es un sujeto de estatus socio-económico más alto, usa su influencia y recursos para ofrecer protección y beneficios a otros que no tienen acceso directo a los recursos. De esta forma, nos encontramos nuevamente con una relación de doble dependencia: la de los comuneros hacia las élites indígenas para beneficiarse de los recursos de transferencia y también la de las élites indígenas de los recursos externos para mantener la estabilidad del gobierno indígena y el equilibrio de la hegemonía comunal. Esta doble dependencia, además, conecta dos redes clientelares: la que se da a nivel comunal y la que se da a nivel municipal.

En consecuencia, cuando algunos sectores de la élite política prohíben que se formen nuevas comunidades hay una prolongación de la disputa política que ya no halla salida en la constitución de una nueva comunidad. Por lo tanto, lo que se observa es que en las comunidades a pesar de que formalmente solo hay un capitán, ya no solo hay un núcleo político. Nos encontramos entonces con varios núcleos políticos encabezados por un patriarca o líder en torno al cual se reúnen un grupo de familias nucleares. Por lo tanto se forman “comunidades” en el sentido abstracto del término, dentro de las comunidades

formales. De esta forma hallamos comunidades administradas por un capitán pero en la que hay varios patriarcas o líderes que se disputan constantemente el poder. La disputa por el acceso al gobierno y, por lo tanto, a los recursos, es tan fuerte que en algunos resguardos se observa una proliferación de líderes (Calle Alzate, 2005).

Hace diez años, la multiplicación de líderes se observaba en relación a la gestión de proyectos en la alcaldía de Puerto Gaitán. Esta dispersión de las autoridades propició una heterogeneidad de posiciones en el resguardo y así, tanto la gestión como la acción ante las instituciones financiadoras como la alcaldía o la gobernación no arrojaron respuestas prontas y contundentes. Así lo afirmó un líder sikuani:

[...] hoy todos quieren ser gobernador, hay muchas peleas por el poder. Pero como los líderes tampoco tienen la capacidad para manejarla pues al final tampoco queda nada. Yo me pongo a analizar, ese lugar ese puesto de ejercicio de gobierno, de representatividad de un pueblo no deja plata, lo que deja es críticas[...](Entrevista a líder sikuani 19/01/13).

Los líderes indígenas son sujetos que han entrado en un modelo de promoción social. En el caso de las transferencias, el nivel de promoción social del líder y su permanencia como parte de la élite política indígena depende en gran medida de su eficiencia en el acceso a los recursos que determina en gran medida que éste pueda mantener a su clientela. Por ejemplo, en una asamblea de capitanes, un líder expresó con beligerancia que él era el más adecuado para gobernar el resguardo porque tenía los contactos suficientes para conseguir recursos y financiar proyectos (Registro Diario de Campo 04/02/2013).

Esto último nos ayuda a entender el papel del líder indígena como mediador en la red clientelar regional y como patrón en la red clientelar comunal. En relación con lo expuesto por aquel líder sikuani, el poder del mediador se deriva de su posición en la red. Como señalaba Auyero (2001), dicho poder consiste en la monopolización de la información y en la capacidad de obstruir o facilitar el flujo de demandas, favores, bienes y servicios, desde o hacia una comunidad. Para el autor, el mediador utiliza tres recursos: las carencias materiales de comunidades, su conocimiento e influencia en ellas, la ineficiencia administrativo-burocrática y su contacto directo con el patrón (Auyero, 2001). En el caso específico de Wacoyo, los líderes utilizan estos recursos para mantenerse como mediador. A nivel municipal las poblaciones sikuani están dentro de los sectores más pobres y marginados y las comunidades carecen de servicios básicos y los derechos sociales, económicos y culturales no son garantizados por la ineficiencia administrativo-burocrática del Estado además de la falta de voluntad política de muchos gobiernos. Por otra parte el hecho de que el líder indígena pertenezca a la misma comunidad significa que está arraigado a las mismas redes sociales y familiares cotidianas que los comuneros (clientes). Finalmente, y como bien recalca el líder indígena en su intervención, solo él tiene el contacto directo con los políticos y funcionarios del Estado por lo que mantiene el control del acceso a los recursos.

También hay una noción generalizada entre la élite política indígena que sin dinero no se puede gobernar. Esto fue lo que afirmó un líder mientras conversábamos sobre los recursos:

[...] Lo que nosotros necesitamos es percibir el recurso económico, nosotros dependemos del recurso ahorita, de la parte económica porque si un pueblo una organización por más que seamos indígenas y no sea de nuestra visión, ni siquiera de nuestra filosofía, pero ya estamos metidos en unos motivos de unas necesidades, dependemos de un recurso económico. Y sin plata, un pariente no vale nada tampoco. Para gestionar, por ejemplo, si no hay plata no hay gestión. Un gobierno sin dinero no es gobierno. Un gobierno necesita gente y plata, si no, no es gobierno [...] (Entrevista a líder sikuani 19/01/13).

Para este líder como para muchos otros, a pesar de que el uso del dinero no sea propio de la cultura sikuani, son conscientes de que dependen de este pero además afirman que los recursos económicos son necesarios para la gestión y para la existencia misma del gobierno indígena. Como sugieren Chaves y Hoyos (2011), la gobernabilidad de los gobiernos indígenas pasa a depender entonces de su capacidad para movilizar los recursos hacia sus grupos de interés: en el interior de la comunidad, para mantener su autoridad, y fuera de ella, para establecer y reforzar redes con proveedores de materiales para los contratos, clave para seguir usufructuando los recursos de las transferencias.

Los líderes indígenas negocian en nombre de todo el pueblo pero hay un consenso generalizado de que quienes se benefician son su clientela más cercana. Por otra parte, para que el líder tenga éxito en la negociación con los proveedores de recursos debe manejar a la perfección discursos propios del Estado y de la sociedad no indígena. Por lo tanto, el líder puede ser cualquiera que maneje bien el discurso y que por lo tanto pueda acceder a los recursos. Esto se traduce en una emergencia de múltiples líderes que participan en una disputa por el acceso a los recursos. Haciendo alusión a este fenómeno, recuerdo que un comunero indígena me dijo: “[...] es que en esa comunidad no hay un capitán hay como cinco y todos quieren mandar [...]”, haciendo alusión a este fenómeno.

El hecho de que el líder domine y se haya apropiado de un discurso no implica que tenga habilidades para ejecutar las tareas de un proyecto. Por lo tanto, los líderes indígenas tienden a demandar capacitación para satisfacer los tecnicismos exigidos por la ley. En el entorno municipal, los requerimientos de la alcaldía para darles fundamento técnico a los proyectos crearon una clientela reducida de consultores no indígenas, que realizaba proyectos en marcos especializados de saber y desconectados de las necesidades de los habitantes de los resguardos (Chaves & Hoyos, 2011). De acuerdo a mi experiencia etnográfica, en el entorno comunal y específicamente en Wacoyo, los investigadores, estudiantes, antropólogos y antropólogas que pasan temporadas en el resguardo se convierten en técnicos de proyectos por solicitud de los propios líderes indígenas.

En la era de los conocimientos técnicos: transformaciones en las relaciones con los colaboradores no indígenas.

Como señalé muchos líderes indígenas no tienen los conocimientos técnicos para cumplir con las exigencias administrativas que tiene el trámite de un proyecto ante la administración municipal. Por lo tanto, es necesario que establezca alianzas estratégicas. El líder necesita de un técnico que le haga los proyectos que le garanticen los recursos. Es en este punto donde los antropólogos o científicos sociales que llegamos a las comunidades entramos a participar del proceso hegemónico. Como expliqué en capítulos anteriores, en la década de los años 50 y 60 los antropólogos generaron una serie de discursos sobre lo indígena que influyeron en la forma en cómo se definieron una serie de marcos discursivos que deslegitimaron ciertos espacios de dominación y aportaron nuevas nociones conceptuales en torno a cómo se percibía el “problema indígena”. Luego en los años 70 y 80 grupos de antropólogos y científicos sociales participaron de los procesos de movilización indígena y de la creación de organizaciones indígenas como Unuma. En esta dinámica hubo debates entre indígenas y no indígenas en torno al proceso organizativo. Como describí, fue un escenario de confrontación porque para entonces apenas se estaban construyendo las nociones de autonomía y gobierno propio. Tanto indígenas como colaboradores participaban de ese proceso hegemónico comunal y el marco discursivo común era el producto de esas discusiones.

No obstante, en las últimas dos décadas la relación con los colaboradores ha cambiado de forma determinante y esto está relacionado con cómo funciona el liderazgo indígena. Como describí anteriormente, cuando llegué al resguardo la primera vez, me llamó mucho la atención que muchos líderes me pedían el favor de que les ayudara a redactar proyectos para gestionar recursos. En algunos casos accedía partiendo de que esa era la forma en que podía devolver a la comunidad por permitirme vivir allí con ellos y compartir conmigo sus vidas. Por lo que en poco tiempo me convertí en una escribana e, inclusive, el capitán de una de las comunidades se refería a mí como su secretaria. Claramente, yo había pecado de ingenuidad, llegué allí con la idea romántica de esos activistas de tiempos pasados que habían luchado hombro con hombro con los pueblos pero, a las pocas semanas, esa idea se fue desvaneciendo. En el caso puntual de Unuma, los activistas no estaban al servicio de la organización, por el contrario, hacían parte de ella, habían ayudado a fundarla.

Entre activistas e indígenas había un diálogo que, como expliqué en capítulos anteriores, generaron desacuerdos y disputas propias de cualquier procesos organizativo. Con la llegada de los recursos de las ONG, las élites indígenas formadas por la propia organización, y fortalecidas a través del diálogo mantenido con estos activistas y las organizaciones indígenas de otras partes del país, usaron el discurso de la autonomía indígena para gestionar los recursos que llegaban y los colaboradores no indígenas empezaron a ser desplazados. En la actualidad es muy difícil que un no indígena pueda generar una relación de diálogo y debate. Desde la élite indígena tienen la idea de que los profesionales que

queremos colaborar con la comunidad no podemos dialogar o participar en el debate sino limitarnos al ejercicio técnico de escribir los proyectos para la gestión en algunos escenarios muy puntuales, su voz puede tener algún tipo de injerencia en el debate pero rápidamente es deslegitimado desde algún sector.

En un escenario de disputa política constante por el acceso a los recursos esto puede generar conflictos en los que el colaborador, antropólogo o científico social participa. Durante los diez años que llevo trabajando con el pueblo sikuani he estado inmersa en un sinnúmero de situaciones asociadas a los proyectos y a la gestión de recursos. Dependiendo de las condiciones, el colaborador y su discurso puede ser legitimado o deslegitimado desde diferentes sectores de la sociedad e inclusive quedar en medio de disputas políticas de líderes que legitiman su presencia en algunos espacios de diálogo político y otros que la excluyen. Los argumentos en pro de la inclusión es que la colaboradora a pesar de no ser indígena, lleva mucho tiempo compartiendo con la comunidad, conoce la cultura, tiene conocimientos que le pueden ser útiles al pueblo y también están de por medio las relaciones emocionales y de amistad que mantienen con la colaboradora. Los argumentos en contra generalmente giran en torno a la clasificación racial y étnica del colaborador como “no indígena”, el género es otro punto fundamental y finalmente está una percepción históricamente justificada de que las personas externas buscan un beneficio personal. Por lo tanto, la posición del colaborador o colaboradora dentro de la jerarquía comunitaria es variable y no solo está determinada por su capacidad como técnico de proyectos sino también por otros aspectos como las relaciones de empatía personal, la raza o el género.

Para suplantar la figura del colaborador no indígena, algunos jóvenes han buscado capacitarse en la redacción y formulación de proyectos. Los líderes adultos que no tienen conocimientos de informática los apadrinan como secretarios para que estos realicen esas tareas técnicas. Estos líderes jóvenes, por lo general son también varones a pesar de que hay muchas jovencitas sikuani que también han terminado su bachillerato y tienen conocimientos técnicos. Como explicaré más adelante el papel de la mujer sikuani en el gobierno indígena es marginal. Los jóvenes líderes además de asistir al líder principal (patrón) cumplen el papel de mediador en la red clientelar que tiene lugar a nivel de la hegemonía comunal. En ocasiones hacen de intermediarios entre los comuneros y el capitán, organizando apoyo político y distribuyendo recursos. Esto ha generado que un grupo de jóvenes indígenas escolarizados, principalmente varones, se estén vinculando al gobierno indígena. Como señalé, desde la administración municipal se priorizó la participación de jóvenes indígenas que contaran con formación técnica y prefieren interactuar con estos jóvenes líderes porque al haber sido escolarizados en el sistema educativo nacional manejan un lenguaje común con los mestizos. Por lo tanto, en algunas comunidades, los capitanes mayores han sido gradualmente reemplazados por capitanes más jóvenes que oscilan entre los 20 y los 30 años. Por ejemplo, el capitán mayor elegido para 2014 y 2015 es un líder joven. Sin embargo, no debemos perder de vista que las jerarquías de género y edad siguen teniendo mucho peso dentro de la sociedad sikuani por

lo que en gran medida el líder joven precisa del apoyo político de los mayores para no ser desbancado. Esto permite la emergencia de otro mediador, el patriarca.

Patriarcas, mediadores y la disputa por el poder

Para que un capitán mayor pueda gobernar sin sufrir un intento de “golpe de estado” debe aliarse con algunos líderes. Las coaliciones más importantes son las que los líderes logran entablar dentro de las propias comunidades. En estos escenarios de disputa política en ocasiones el capitán de una comunidad o el capitán mayor del resguardo puede haber perdido su poder de convocatoria por lo que se ve obligado a entablar alianzas con otros sectores y ampliar su clientela para poder gobernar. Dentro de este escenario de disputa hay múltiples formas de deslegitimar la autoridad del líder. Un mecanismo es no invitándolo a las reuniones o asambleas. En una ocasión un líder no fue convocado para una reunión y este lo asumió como un desprecio a su condición de autoridad dentro del resguardo. Esto llevó a otro espacio de deslegitimación y es que el líder ofendido convocó una reunión informal con otros líderes para desbancar al capitán (Registro Diario de Campo 03/04/2005).

De esta forma se crean dos fuerzas políticas que empiezan a disputarse el poder. En estos escenarios de lucha los sikuani practican sus formas tradicionales de control social como son el chisme, el desprestigio, el desprecio social (*atsoba*) o la vergüenza (*aura*). No obstante, en ocasiones la esfera del poder sobrenatural también interviene por lo que algunas de las disputas entre líderes se dan en el entorno sobrenatural. Durante una de mis visitas al resguardo en agosto de 2010, había un conflicto en el resguardo porque dos núcleos políticos se estaban disputando el gobierno. Según me comentaron algunos de los habitantes del resguardo, se desató una “guerra” entre familias donde el control social empezó a ejercerse a través de las venganzas sobrenaturales. Uno de los líderes cayó enfermo y acusó a su contrincante de haber contratado un brujo que le hizo *piache*, “un mal” (Registro Diario de Campo 18/08/2010). Las represalias sobrenaturales se manifiestan en la enfermedad y la muerte, no solo de la persona que comete la falta sino también de toda su familia. Desde la perspectiva sikuani si un líder tiene poderes chamánicos o el dinero suficiente para pagarle a un chamán, éste tiene la capacidad de enfermar y de decidir sobre la vida y la muerte de sus contrincantes políticos y por lo tanto también hay una dimensión biopolítica. Por esta razón, en casi todas las reuniones los líderes llevan sus amuletos de protección como collares o las pintadas que se hacen en la cara para ahuyentar a los malos espíritus. Un capitán me explicó que los amuletos eran importantes porque había gente que envidiaba el poder político y que había que protegerse de la enfermedad. Las disputas, las alianzas y la negociación de clientelas hacen parte del proceso hegemónico comunal en el que constantemente se están negociando las jerarquías comunales. Esto se materializa en diferentes escenarios. En particular, me referiré a tres: la distribución espacial de las familias en el territorio pues generalmente los núcleos políticos coinciden con grupos de unidades familiares, las fiestas y el espacio de las asambleas

Algunas comunidades se han estado subdividiendo en sectores o “barrios”, como los denominan los sikuani. Cada “barrio” o sector está compuesto por un grupo de familias que se agrupan alrededor de un patriarca. Este por lo general si no tiene acceso directo a los recursos negocia con el capitán para pertenecer a su clientela o los consigue por otros medios. El patriarca como mediador se convierte en el contacto entre el capitán y una clientela que por lo general pertenece a la familia extensa del patriarca y está sometida a su autoridad. Las disputas entre sectores y los desafíos a la legitimidad del líder dominante se hacen visibles, por ejemplo, cuando un sector completo dentro de la comunidad no acude al llamado del líder para una actividad comunitaria como una asamblea, o una fiesta. La no participación de este sector en esta actividad es percibida por el líder más que como un desprecio como un desafío a su autoridad.

En una ocasión, entre los líderes acordaron que se iba a comprar una vaca para celebrar una fiesta con el dinero de transferencias. Un mañana se hizo una reunión en la casa del capitán de la comunidad para organizar la fiesta. Los líderes estaban muy ilusionados, decían que no querían decepcionar a la gente y deseaban que toda comunidad estuviera unida ese día. Decidieron comprarle una vaca a uno de los líderes de la comunidad que tiene ganado. Este prometió que el animal sería de gran tamaño pero el día de la fiesta entregó una res que para algunos patriarcas y sus familias era insuficiente y no correspondía con lo pactado en la reunión. Afirmaron que en vez de una vaca les habían vendido un chivo. Por lo tanto, para mostrar su descontento con respecto a la compra de la vaca y al uso indebido de los recursos, algunos patriarcas y sus familias no asistieron a la fiesta. En mi opinión, aquí se aprecia que la responsabilidad mutua de la que dependen las relaciones clientelares se rompe. Por lo tanto, la lealtad y el prestigio del líder encargado de la vaca disminuye y parte de la clientela pierde la confianza en el líder.

En situaciones así, para aumentar el desafío, el líder díscolo puede convocar una fiesta paralela en la que intercambia comida y bebida por nuevas lealtades entre sus familiares y otros comuneros y comuneras de la comunidad. Hay una competencia por quién tiene más recursos económicos para compartir, quién reparte más alimentos o quién tiene el equipo de sonido más potente. Estas situaciones ayudan a percibir la construcción de la lealtad hacia un patriarca u a otro pero también la manera como algunos comuneros y comuneras alternan entre ambos núcleos políticos intentando beneficiarse de la disputa entre ambos líderes. Por lo tanto los clientes sacan partido de las disputas entre un líder que hace de patrón, y otro que lo quiere desbancar asegurándole lealtad política a ambos y beneficiándose de los recursos que ambos redistribuyen.

La forma como se distribuyen los núcleos políticos en el territorio es visible en escenarios más reducidos como las fiestas por la forma como se ubican las personas. En varios de los registros de campo que realicé sobre diferentes fiestas a las que asistí la distribución espacial

fue la siguiente: los diferentes patriarcas se sientan en diferentes lugares del espacio donde se celebra la fiesta, y luego un grupo de personas se empieza a agrupar alrededor de estos. Los patriarcas reparten alcohol y tabaco entre las personas que están alrededor suyo, algunas permanecen toda la noche pero otras se mueven entre un núcleo y otro por lo que hay flujo de personal durante la fiesta. El tiempo que una persona permanezca con uno u otro define las lealtades políticas. Por ejemplo, en una fiesta a la que asistí el 24 de diciembre permanecí sentada un rato en uno de los sectores conversando con algunas mujeres y entonces un amigo que estaba con la gente de otro sector me dijo que por qué no iba para allá un rato. Le dije que en ese lado estaba a gusto que por qué no se acercaba él. Me respondió que no podía porque tenía que quedarse con el otro líder por respeto. Y después me sugirió nuevamente que me sentara un rato con ellos porque si no se iban a sentir despreciados. Aquí, además, se hacen visibles las jerarquías de género y edad. Las mujeres, por lo general, se mantienen dentro del núcleo político al que pertenece su compañero y lo mismo ocurre con los hijos e hijas. Ambos obedecen a lo dispuesto por el patriarca. Si desobedecen es considerado un irrespeto a la autoridad y puede ser sancionado a través del *atsoba* o desprecio.

Algo similar ocurre en los espacios de toma de decisiones como las asambleas o las reuniones de líderes. En la distribución de las personas en el espacio, el orden de la palabra que se les da a los diferentes líderes y la importancia que se le dan a sus opiniones en el proceso de toma de decisiones se hacen evidentes las jerarquías internas. No todos los capitanes dentro del resguardo tienen la misma autoridad a pesar de tener acceso a los recursos de transferencias. Dentro del resguardo hay familias que tienen una posición dominante con respecto a otras al igual que ocurre en las comunidades. En las asambleas de capitanes es evidente qué capitanías son dominantes y con quién están aliadas y cuáles están subordinadas. Esto puede observarse en el orden de intervención de los líderes participantes en la asamblea, en la forma como se agrupan los participantes en el espacio, en cómo unas opiniones son tenidas en cuenta y otras no en la redacción de las actas, en la atención que los asistentes prestan al discurso de uno o de otro, o en la ausencia de algunos de los participantes. Sin embargo, como la disputa por el poder es constante, en cada asamblea se observan las múltiples coaliciones que se hacen entre los diferentes capitanes para defender sus intereses. Los capitanes subordinados buscan revertir esa situación de subordinación aliándose con un sector más poderoso o cuestionando el poder de este a través de la alianza con otros.

Mujeres sikuani en las márgenes del gobierno indígena y la agenda de género para el acceso a los recursos

Además de las jerarquías entre los líderes varones también se evidencian las jerarquías de género y generación que están presentes en los núcleos de poder. Los cargos dentro del gobierno indígena están ocupados en su mayoría por varones y los líderes que se disputan el gobierno también son en su gran mayoría varones. Las mujeres poco participan de las

reuniones y asambleas. Si asisten, generalmente no participan activamente, muchas se sientan en la parte de atrás. Y casi siempre que son convocadas por los varones es con el objetivo de que preparen el café o la comida por lo que su participación queda eclipsada por la prolífica actividad de los hombres. En el caso específico del Resguardo Wacoyo nunca ha habido una mujer ocupando el puesto de capitán mayor o de capitana en alguna de las comunidades. El único caso visible es el de Gloria Yepes quien en ocasiones reemplaza a su hijo en las reuniones de capitanes cuando él debe ausentarse por cuestiones laborales y además es la representante de las mujeres de los nueve resguardos de Puerto Gaitán en la organización Unuma.

El liderazgo de otras mujeres se hace visible institucionalmente, principalmente en espacios o proyectos impuestos desde afuera y que exigen la participación femenina como es el caso del ICBF. Las mujeres sikuani han aprovechado estos espacios para capacitarse y, por lo tanto, para fortalecer su posición en la comunidad y tener más voz en las decisiones comunitarias. Según me explicó Alirepe, una mujer sikuani de mediana edad, al pueblo sikuani le falta mucho en el tema de la participación femenina, aunque los líderes varones han empezado a reconocer las capacidades de las mujeres en el ámbito político, más allá de su valor en la transmisión de la cultura. Actualmente en Wacoyo hay mujeres que se desempeñan como docentes y promotoras de salud; en otros resguardos cercanos hay casos de mujeres desempeñándose como capitanas o gobernadoras, cargos que según Alirepe hace unos años no era posible que ocuparan las mujeres.

Durante mi último trabajo de campo los líderes varones decidieron convocar una reunión de mujeres. Cada uno se comprometió a avisarles a las mujeres de su familia para que asistieran. El día de la reunión llegaron muy pocas mujeres. Algunas que llegaron tarde se quejaron de que nadie les había avisado. A diferencia de las reuniones programadas para los líderes varones, en este caso no se había gestionado refrigerio para los asistentes. En la reunión empezaron hablando los hombres, según la tradición sikuani cada uno de los asistentes a la reunión debe presentarse. En este caso, uno de los líderes propuso que se presentaran primero las mujeres y que luego cada una de ellas presentara a sus maridos. Esto generó una gran controversia y uno de los líderes manifestó que la regla era que antes de empezar cualquier reunión se presentaban los capitanes. Así siguió la presentación hasta que llegó el turno del hombre que había propuesto que se presentaran las mujeres. Al presentarse, manifestó que él había entendido que ese era un día especial para las mujeres y que por eso él pensaba que los hombres solo venían a escuchar porque las mujeres no tienen prioridad de nada o participación. Dijo que había propuesto que se saltaran el protocolo de la presentación de los líderes varones porque entendía que la cultura sikuani era flexible pero que si no estaban de acuerdo pues que entendía que esas eran las reglas. Después los varones siguieron presentándose y poniendo sobre la mesa otras temáticas. Finalmente terminaron de presentarse los capitanes y comenzaron a presentarse las mujeres que tardaron un poco en animarse a hablar en público.

Se fueron presentado una a una, diciendo su nombre, algunas señalaron con quien estaban casadas y la comunidad en la que vivían. Algunas de ellas en vez de identificarse como esposa o mujer de, se identificaban como madre de. Las que estaban solteras hicieron énfasis en que estaban solteras. Una de las mujeres que intervino además de presentarse, señaló que había asistido porque le habían comentado que había una reunión de mujeres. Que aunque su marido no era líder, ella se había querido acercar a escuchar a ver qué tenían que decir de las mujeres. Quería saber si los capitanes iban a transmitir información valiosa para las mujeres como la implementación de algún proyecto pues que ellas como mujeres lo iban a aceptar e iban a contestar. También observó que a ella le habían dicho que esa era una reunión para todas las mujeres del resguardo pero que ella solo veía hombres y unas poquitas mujeres. Y entonces afirmó que a lo mejor por eso era que los hombres no respetaban a las mujeres, porque no participaban activamente de las reuniones. Y que por esa razón era que ella venía a participar. Luego otra de las mujeres intervino e insistió que ella nunca asistía a las reuniones porque nadie le avisaba pero que en este caso uno de los líderes la invitó porque había una reunión de mujeres y que por eso estaba ahí. Algunas de las mujeres tenían vergüenza de presentarse y fueron animadas por sus amigas y familiares que ya lo habían hecho. Muchas insistieron en que habían asistido porque por primera vez las habían invitado ya que por lo general no se sienten convocadas porque el gobierno es un espacio de los hombres. Finalmente me pidieron a mí que me presentara y así lo hice.

El primer conflicto que surgió fue en torno a la preparación del café, porque como las mujeres estaban participando en la reunión no había quien preparara el café. Entonces varias de las mujeres reclamaron que hoy tenían que preparar el café los hombres. Inmediatamente después varios de los líderes varones siguieron con sus intervenciones. La propuesta del consejo de capitanes era que las mujeres se vincularan a unas mesas de trabajo para que se trabajara el tema de equidad de género. Uno de los líderes varones le explicó a la asamblea que ahora en casi todos los proyectos esa era una variable que había que tener en cuenta y que exigían desde los distintos estamentos. Por lo tanto, el interés de algunos líderes de vincular a las mujeres estaba íntimamente relacionado con la gestión de recursos. Los recursos de transferencias invertidos en formación y ejecutados por corporaciones y ONG exigen en sus términos de referencia que jóvenes y mujeres sean beneficiarios de estos proyectos. Como sugirió Hernández (2001) para el caso mexicano, las ONG feministas y los programas de desarrollo oficiales han influido en la manera en que los hombres y las mujeres indígenas han reestructurado sus relaciones tanto en las unidades familiares como comunitarias (Amador Ospina, et al., 2014). Estos programas de desarrollo promueven y acompañan la consolidación de las organizaciones indígenas e impulsan programas de género que visibilizan las problemáticas de las mujeres además de promover su participación política (Hernández Castillo, 2001; Ulloa, 2007; Amador Ospina, et al., 2014). Así, el gobierno indígena se vuelve flexible y se acomoda puntualmente a una agenda

política externa que promueve el “empoderamiento”³⁵² de las mujeres y los jóvenes en las comunidades pero esto luego no se materializa en las relaciones cotidianas. Para los líderes varones era primordial capacitar a las mujeres porque había muchos proyectos y recursos que no se habían estado aprovechando.

Después de una hora y media de reunión finalmente pudieron hablar las mujeres. Ellas comentaron su falta de participación en los espacios de decisión por varios motivos. El primero y sobre el que muchas de ellas se quejaron era que por falta de convocatoria. Manifestaron que ellas no eran invitadas a las reuniones y que por eso no asistían y que en muchos casos si iban a escuchar no tenían en cuenta lo que tenían que decir. Otras argumentaron que no asistían porque sus maridos no les daban permiso. Es frecuente que algunos hombres no permitan que las mujeres participen en los espacios políticos bajo el argumento de que ellas deben quedarse en la casa. La mayoría de los hombres aseguran que si una mujer incursiona en un espacio político el hogar queda desamparado, que ellas van a ser infieles y que descuidar al marido y a los hijos. Una de ellas expresó que la metodología de las asambleas no estaba pensada para ellas ya que las reuniones a veces duraban días enteros y las mujeres no podían dejar desatendidos a sus hijos porque corrían el riesgo de caer en malos pasos o descarriarse. Luego, como me explicó una mujer en esos días, ella no asistía a las asambleas con los pequeños porque los capitanes y líderes generalmente van rezados o tienen poderes chamánicos y le da miedo que se enfermen por lo que ir con los hijos a las asambleas tampoco es una opción. El tercer factor que algunas tuvieron en cuenta se basa en la idea de que las mujeres no tienen la suficiente preparación para asumir cargos de dirección y desconocen los temas de administración, lo que hace que no quieran participar en dichos espacios. Sin embargo, una de ellas manifestó que ellas tenían el conocimiento porque habían educado a sus hijos y que no todo estaba en los libros.

La propuesta final que se hizo fue elegir dos representantes de las mujeres para que trabajaran con el consejo de capitanes para vincular sus necesidades a los proyectos del resguardo pero, sobre todo, para que empezaran a gestionar recursos y proyectos que están enfocados en el tema de equidad de género.

En este capítulo mostré que la Constitución de 1991 abrió la participación política para los pueblos indígenas aunque también perpetuó efectos nocivos como la creación de élites que juegan a la “política del blanco” y que se han desvinculado de las bases. La institucionalidad pública en su conjunto reproduce el modelo heredado de la formación republicana y a pesar

³⁵² “[...] La reflexión sobre el empoderamiento de las mujeres se enmarca en el contexto de la política y el discurso del desarrollo [...] El movimiento social de mujeres durante la segunda ola del feminismo en la década de los setenta promovió el uso del término “empoderamiento” como una forma de interpelar los modelos de desarrollo que representan a las mujeres como pasivas [...] A través del concepto de “empoderamiento”, dicha visión buscó revertir las relaciones de subordinación de las mujeres frente a los hombres para alcanzar el desarrollo. La búsqueda del fortalecimiento y la profundización del ejercicio de ciudadanía de las mujeres en el contexto de los discursos del desarrollo abrió un repertorio de estrategias para ‘insertar’ a las mujeres en las políticas de desarrollo [...]” (Amador Ospina, et al., 2014, p. 18) Véase también: (Batliwala, 1997; Molyneaux, 2003)

de los cambios políticos y normativos, las élites locales tradicionales controlan el poder. En lugar de visibilizar el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas en sus territorios, las políticas gubernamentales lo vuelven funcional al modelo del Estado que impone el proyecto neoliberal, caracterizado por la transferencia al sector privado de funciones esenciales como lo son la salud y la educación (Villa Rivera, 2011). El análisis sobre los instrumentos desarrollados por el Estado para la gestión política y administrativa de las autoridades indígenas en sus territorios permite comprender la visión de autonomía existente. A pesar de lo que aparece en el papel, tras evaluar los 20 años de la Constitución, contrario a la expectativa sobre la regulación de la autonomía territorial indígena, lo que se impulsa es la creación y profundización de una situación de dependencia de los indígenas con respecto al Estado.

De este modo la adquisición de recursos está en estrecha relación con las diferentes instancias gubernamentales departamentales y nacionales con las que el resguardo está en relación a través de sus líderes. Si retomamos el argumento de que la relación de los sikuani con los no indígenas o *wowainü*, en lengua sikuani, va a estar marcada por el papel que cumplen las mercancías y el dinero, los líderes indígenas actuales deben tener nuevas capacidades a diferencia de los de antaño, ya que obtener dinero implica saber manejar una serie de habilidades y conocimientos. Esto lleva a la transformación del liderazgo y el debilitamiento de la movilización indígena ya que la participación propiciada por la Constitución ha derivado en estrategias de cooptación del liderazgo. Como asevera Villa, por esta vía, se emprende el desmonte de las estructuras organizativas que propiciaron la movilización indígena, o su conversión en agentes operadores de los programas estatales, en administradoras de los recursos de cooperación internacional y, en algunos casos, en intermediarias entre las empresas extractoras de recursos forestales o del subsuelo. En estos roles, el proyecto político a largo plazo que animó las luchas indígenas durante los años 70's y 80's pasa a un segundo plano (Villa Rivera, 2011). En cuanto al desarrollo, los resguardos como entidades territoriales no son una prioridad para los gobiernos de turno por lo que las políticas de fomento a la producción, o a la innovación tecnológica son prácticamente inexistentes como tampoco la garantía de condiciones para su reproducción en lo económico y lo cultural. Por ejemplo, la administración municipal de Puerto Gaitán, a pesar de que la población del municipio es en su mayoría indígena, no tiene un conjunto de políticas públicas enfocadas hacia los resguardos ni tampoco ha incluido el enfoque diferencial en los planes de desarrollo o de ordenamiento territorial. De alguna forma admiten su existencia siempre y cuando estos no se interpongan en su proyecto de desarrollo capitalista, limitando su participación a una condición decorativa o de entretenimiento como lo evidencian los folletos turísticos del municipio y desafortunadamente algunas élites indígenas han entrado al juego del Estado.

Más allá de los límites que claramente el Estado colombiano impuso a los pueblos indígenas para ejercer el derecho a la autodeterminación, como mencioné anteriormente, también

creó espacios para la participación indígena en la gestión estatal y gubernamental. No obstante, en este nuevo contexto, la promoción del liderazgo responde a un nuevo canon. Como arguye Villa, el representante indígena en la organización social que tuvo vigencia durante las dos últimas décadas del siglo pasado, asumía su papel por identidad con las reivindicaciones que movilizaban a los diferentes pueblos (Villa Rivera, 2011). En la actualidad, ese modelo de representación da paso a formas de promoción individualizadas y fundamentadas en la apropiación de lenguajes expertos o en la delegación que se hace sin atender a la tradición. La eficacia de la representación está determinada por el aprendizaje que el indígena logra en el entorno externo a su pueblo, por la capacidad de instrumentalizar el lenguaje no indígena que provee la escuela formal y por la apropiación de discursos institucionales. La crisis de las organizaciones en una tendencia que observa en varias regiones del país y pone en evidencia las transformaciones del liderazgo indígena y sus expectativas frente al papel de las organizaciones.

Finalmente, a pesar de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas con la Constitución del 91, el Estado ha creado mecanismos que dan vida a nuevas formas de dependencia por la forma en la población indígena se inscribe en la economía nacional y en las políticas que el Estado dispone para este sector de la población. Al imponer la lógica de la democracia representativa, hoy muy cuestionada en otras latitudes del mundo, los gobiernos indígenas terminan integrados al aparato estatal y violentando por completo la autonomía indígena. Por lo tanto, las políticas del Estado profundizan la condición de dependencia de la población indígena, que además en su gran mayoría se localiza por debajo de la línea de pobreza. Así, cuando los líderes indígenas y los movimientos en general, limitan su acción política a la participación en las instituciones políticas de un Estado moderno y neoliberal, se renuncia a ese modelo de sociedad fundada en principios de reciprocidad y decisión comunitaria. Así en el contexto de la representación, concuerdo con Caviedes cuando afirma que al aceptar un líder que lleva al seno del Estado ‘la voz de los que no tienen voz’, el líder se sumerge en el Estado y con él, la comunidad como sujeto político, es absorbida también. Al hacerlo, la posibilidad de una sociedad diferente, que rompa con el modelo de Estado-nación capitalista, otra sociedad y otra historia, se desvanece también (Caviedes, 2011).

He mostrado que los sikuani tienen acceso a los recursos de transferencias pero que estos van a estar regulados por el Estado. Aun así, estas regulaciones son desobedecidas por parte de los sikuani y estos dineros se articulan a los sistemas de clientelismo comunal que regulan algunas de las disputas políticas que se dan en el espacio de la hegemonía comunal. Así, las disputas, las alianzas y la negociación de clientelas hacen parte del proceso hegemónico comunal en el que constantemente se están negociando las jerarquías comunales. La disputa por los recursos crea conflictos entre diferentes sectores de los resguardos y las comunidades para apropiarse de las transferencias. Esto explica la multiplicación de capitanías y expresa el consiguiente fraccionamiento interno de las comunidades así como el enfrentamiento entre sus distintos sectores. Asimismo, como un efecto colateral, ha habido una agudización de rivalidades entre comuneros indígenas que aspiran a tener

acceso a cargos tanto a nivel de corporaciones públicas como dentro del gobierno indígena atraídos, ante todo, por el manejo del presupuesto. En consecuencia, las capitánías tienden a perder su cualidad de autoridades tradicionales y a ejercer un poder cada vez más mecánico que se manifiesta en la debilidad de los gobiernos indígenas y en una crisis de gobernabilidad. Los comuneros no legitiman el poder de los líderes, sino que responden a lealtades determinadas por su pertenencia o no a una clientela. Estas disputas, por lo general, se resuelven a través de la aplicación de mecanismos de control social. He descrito también que estas disputas políticas se hacen visibles en diferentes escenarios de la vida comunitaria sikuani donde en ocasiones se fortalecen las jerarquías internas y, en otras, se cuestionan.

Sin embargo, no solo el Estado reguló la autonomía de los gobiernos indígenas en sus territorios. Los indígenas adquirieron voz y visibilidad en el escenario electoral nacional pero, en la práctica, las reivindicaciones de los pueblos indígenas ya no estaban siendo negadas por la ley o por el gobierno, sino por los actores armados, que actuaban en contra de la autoridad indígena a pesar de una constitución y una dinámica política que los reconocía como protagonistas (Caviedes, 2011). Por consiguiente, como explicaré en el próximo capítulo, la autonomía de los pueblos indígenas no solo va a estar regulada por el Estado sino que además va a estar vulnerada por otros dos actores que aparecen en el proceso hegemónico regional, los grupos armados y las petroleras y empresas agroindustriales.

CAPÍTULO 12

Amenazas y fisuras: El gobierno sikuani entre paramilitarismo y un modelo de desarrollo extractivo

Como expliqué en el capítulo anterior, en el periodo contemporáneo se configura un nuevo proceso hegemónico en el entorno regional. Nos encontramos con un escenario de disputa política en el que el pueblo sikuani, sus gobiernos y sus organizaciones tienen mayor visibilidad política y ejercen una autonomía regulada por el Estado en sus territorios. Sin embargo, en esta arena anidada en donde el poder es disputado, legitimado y redefinido, hacen presencia otros actores. A pesar de que las leyes del Estado Colombiano garantizaban a los pueblos indígenas el derecho a un territorio colectivo en el que las autoridades indígenas ejercían soberanía, con el auge de la economía del narcotráfico, el surgimiento de nuevos grupos armados, la presencia de multinacionales y la consecuente intensificación del conflicto armado, se produjo una articulación de los pueblos indígenas a las dinámicas del narcotráfico y otras economías extractivas, como también a la guerra. Así, en este contexto nos encontramos con un proceso hegemónico en el que los narcotraficantes, las guerrillas, los paramilitares y las empresas multinacionales y nacionales dedicadas a las economías extractivas también aparecen como fuerzas en disputa.

Según me explicaron algunos de mis interlocutores sikuani, en un principio llegaron los “mafiosos” que eran los que traficaban principalmente con la marihuana, pero que luego fueron los guerrilleros y finalmente llegaron los grupos de autodefensa o paramilitares. Así, pesar de que en la región de los Llanos orientales y particularmente en el departamento del Meta las guerrillas y principalmente para las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) lograron estructurarse alrededor los procesos de colonización armada³⁵³. Así el origen de las FARC en las regiones del Duda, el Guayabero y el Ariari está relacionado con los complejos procesos de colonización a los que me he referido a lo largo de esta tesis, y que se intensifican como señalé, en capítulos anteriores, a finales de la década del cuarenta hasta mediados de los años sesenta del siglo XX. Como expuse en el apartado sobre “La Violencia”, cuando el Partido Comunista fue ilegalizado en los años 50 y se desata una persecución en las zonas en que existía una tradición de lucha agraria, surgen las llamadas “Columnas de Marcha” en 1955, dirigidas por autodefensas organizadas por el Partido Comunista que tuvieron una relación directa con el nacimiento de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC³⁵⁴ (Molano, 1987; 1989; Cubides, 1989).

³⁵³ El departamento del Meta funcionó como sede del Estado Mayor del Bloque Oriental de las FARC, EMBO, y del Secretariado Nacional. Además es considerada una zona histórica para la organización ya que ha funcionado como sede de algunas de las principales conferencias, plenos y encuentros a nivel nacional en los que se ha definido el rumbo de este grupo guerrillero. Asimismo, ha servido de espacio en el que se han sostenido contactos con representantes de varios gobiernos en los diferentes intentos de procesos de paz.

³⁵⁴ En 1966, de acuerdo con las pautas trazadas en la Primera Conferencia del Bloque Sur que tuvo lugar en el norte del Cauca en 1964 de crear guerrillas móviles, varios dirigentes de las autodefensas que se habían

De forma paralela, en la Orinoquía, el problema del acaparamiento de tierras se agudizó desde 1975, debido a la entrada de mafias de esmeralderos y traficantes de marihuana y coca a la región, quienes pagaban altos precios por la tierra (Baquero Montoya, 1981). Esto está relacionado con la emergencia del Paramilitarismo o Autodefensas que estuvo influenciado por mafias de esmeralderos que llegaron al departamento del Meta a comprar tierras. Éstos se expandieron al ritmo de los cultivos de marihuana y coca, desde la década del 70 pero con especial fuerza en la década del 80. Por lo tanto, para finales de los años ochenta, la dominación de las FARC en la región fue desafiada por los grupos paramilitares o de autodefensa por lo que fueron estos grupos los que se hicieron con el control militar y político en la altillanura.

Según lo relatado por un comunero indígena, “[...] Desde 1975 hasta 1979 no había nada de grupos armados además del ejército y el Das rural. Ya en 1997 más o menos empezaron a pasar por acá los paramilitares [...]” (Entrevista a comunero sikuani 18/01/13). Durante mi trabajo de campo, y según los relatos de mis interlocutores, era evidente que no todos los resguardos fueron afectados por igual. Dependiendo de su ubicación geográfica y de las características de su territorio tuvieron que lidiar en mayor o menor medida con un grupo o con otro. Los resguardos que correspondían a la zona selva y a la zona de planas³⁵⁵ que estaban más alejados del casco urbano de Puerto Gaitán, tuvieron una mayor presencia de cultivos ilícitos por tener dentro de los resguardos zonas de monte aptas para el cultivo de coca. Por el contrario, en los resguardos de la zona Meta como Wacoyo y Corrosal Tapaojo³⁵⁶, al tener en su mayoría tierras de sabana, no hay tierras fértiles suficientes para las chagras, por lo que no hubo cultivos.

Sin embargo, en todos los resguardos había una fuerte presencia de grupos tanto guerrilleros como paramilitares. En los territorios indígenas hay unas ventajas estratégicas para los grupos armados y el narcotráfico, ya que suelen ser usados como corredores para el tráfico de armas, drogas, contrabando y movilización de efectivos, por lo ejercen desde allí el control de zonas económicas y militarmente estratégicas (Arango & Sánchez, 2006). En el caso específico de la Orinoquia, podemos encontrar muchos prototipos: por ejemplo, como explicaré a continuación la región de la altillanura pasó a ser controlada por las Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada (ACMV), estos grupos transitaban

originado en diferentes zonas del país, incluidas las de Meta, llevaron a cabo la denominada Segunda Conferencia en las que se crearon un Estado Mayor y las FARC (Alape, 1994). Entre 1969 y 1982 tuvieron lugar cinco conferencias nacionales. De especial interés fue el desarrollo de la Quinta Conferencia, llevada a cabo en septiembre de 1974, en la que determinó organizar el Estado Mayor y se creó el Secretariado como organización permanente. En esos años el Partido Comunista seguía teniendo un claro liderazgo sobre las FARC y le ordenó fortalecerse en la región de Uribe, Meta, lugar en el que debería ubicarse el Secretariado, al tiempo que ratificó la idea de poner en práctica la creación de muchos frentes en diferentes sitios del territorio nacional con el propósito de dispersarse y evitar un nuevo cerco como el que se produjo con el bombardeo del Ejército nacional a Marquetalia en 1964.

³⁵⁵ Resguardos de Unuma, el Tigre, Walianae, Awaliba, Planas e Iwiwi

³⁵⁶ En el resguardo de Corrosal Tapaojo la población es de etnia Sáliva y Piapoco.

constantemente por los resguardos indígenas y controlaban las vías terrestres y fluviales. Lo mismo ocurría en territorios indígenas en el departamento del Vichada, donde el río Vichada era utilizado como vía principal para el tráfico de armas y de coca.

Según un estudio realizado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), el Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), y la Red de Solidaridad Social (RSS), la presencia del conflicto armado en los territorios indígenas está relacionada con la expansión del narcotráfico, el uso de los territorios indígenas como zonas de refugio y la inversión de grandes capitales. Señalan que los cultivos de amapola y coca invadieron casi la totalidad de los territorios indígenas (Arango & Sánchez, 2006, p. 256), “[...] convirtiéndose en la principal fuente de financiación de los actores armados de uno y otro bando [...]” (Arango & Sánchez, 2006 p. 256 en Calle Alzate, 2010). Sin embargo el narcotráfico no fue la única fuente de financiación de los grupos armados. Las empresas multinacionales y los terratenientes locales también financiaron y fomentaron el conflicto armado a través de la financiación de los grupos paramilitares en la zona (Richani, 2005).

La consolidación del poder paramilitar en la región, estuvo acompañada de la presión intensa por parte de los estadounidenses quienes empezaron a promover políticas internacionales para los países productores de drogas, haciendo énfasis en programas de erradicación, sustitución de cultivos interdicción y mejoramiento en la aplicación de la ley (Kavass, 1988). En este contexto fue ejecutado el Plan Colombia, un acuerdo bilateral constituido en 1999 entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos durante las administraciones Andrés Pastrana Arango y Bill Clinton. Los objetivos específicos del Plan Colombia buscaban erradicar y fumigar los cultivos ilícitos para eliminar el tráfico de drogas a través de la asistencia militar a las fuerzas armadas y la policía. Así, Colombia se convirtió en el tercer receptor más importante de la ayuda militar estadounidense después de Israel y Egipto (Richani, 2005). Por lo tanto, en la región se comenzó a percibir una especie de reclamación de la soberanía del Estado central a través de la presencia militar que logró adaptar sus mecanismos de control sobre la población, buscando sustituir las funciones judiciales y de intermediación entre las comunidades indígenas y mestizas, y el Estado para presionar la inversión social.

Como vemos el escenario es bastante complejo por lo que abordaré principalmente en fenómeno paramilitar y su relación con la imposición de un nuevo modelo de desarrollo. Así, en este capítulo exploro el proceso de surgimiento y consolidación del paramilitarismo a finales de la década del 90 para visibilizar las relaciones de dominación, confrontación y resistencia que se dan entre los actores dominantes y subalternos. Analizo cómo en las márgenes del Estado, los actores dominantes se valen de la excepción para ejercer la biopolítica, se disputan el papel del estado de facto y las poblaciones indígenas quedan en el medio resistiendo, acomodándose o rechazando esos dispositivos de poder. Por lo tanto, describiré la forma en que los paramilitares, consolidaron y disputaron su dominio en la región para ilustrar las luchas por el control y apropiación de los espacios políticos,

económicos, simbólicos y territoriales que tienen lugar en las márgenes del Estado. Como en otras ocasiones los actores dominantes también entablaron alianzas estratégicas entre sí para mantenerse como estado de facto. Así describo como los grupos paramilitares fueron financiados y apoyados por empresas multinacionales y nacionales, por narcotraficantes, por fuerzas políticas conservadoras, terratenientes y propietarios de hatos ganaderos. Esto me lleva a la última parte del capítulo donde abordo que la expansión del latifundismo hacia zonas con alto potencial de valorización de tierras en la Orinoquia a través de la invasión de los territorios indígenas y campesinos, generando el desplazamiento forzado de la población hacia los cascos urbanos más cercanos (Calle Alzate, 2010). La presencia paramilitar garantizó la entrada de empresas multinacionales y nacionales dedicadas a las economías extractivas y la explotación agroindustrial. Este modelo de desarrollo se impuso en la región y ha generado nuevas disputas políticas y tensiones entre las empresas y los pueblos indígenas. Finalmente abordo las implicaciones que estas tensiones han tendido en el entorno de la hegemonía comunal, principalmente en las gritas del gobierno sikuani.

En este escenario, reconstruir la versión de los indígenas para mostrar su posición como sujetos subalternos no fue una tarea fácil. Aunque los sikuani han denunciado en algunas asambleas comunitarias y en algunos comunicados las violaciones y abusos que han sufrido por parte de los paramilitares y otros actores armados como las guerrillas o el ejército, muchos temen denunciar los acontecimientos por las posibles y persistentemente confirmadas represalias. Hay cosas sobre las que todavía no se habla y el silencio ese convierte en un síntoma de que el terror sigue instaurado a través de diversos dispositivos de poder implementados por los grupos armados y en particular, por los paramilitares. Aun así, a partir de mi propia experiencia etnográfica y de la revisión de algunos comunicados, identifiqué cuatro puntos clave sobre los que los habitantes indígenas de la región hicieron énfasis. El primero está asociado con la vinculación de los pueblos a la economía del narcotráfico, el segundo se refiere a la presencia de actores armados en sus territorios, el tercero se relaciona con el irrespeto y el no reconocimiento de los actores armados hacia las autoridades indígenas, y el último está relacionado con el reclutamiento forzado. En este caso me centro principalmente en el segundo y tercer punto.

El fenómeno paramilitar y la disputa por el territorio: la constitución de fronteras internas y el ejercicio de la soberanía

Desde los años ochenta del siglo XX el paramilitarismo tomó fuerza como estrategia contrainsurgente, política que no ha sido reconocida como tal por parte de los distintos gobiernos y se expresa como terrorismo de Estado. Incidió en el surgimiento de tal fenómeno, la ideología anticomunista que profesan la mayoría de miembros de las fuerzas armadas, la cultura política derivada de la violencia, la corrupción y el clientelismo, así como el narcotráfico. No pretendo abarcar el fenómeno del paramilitarismo como un todo, pues es un fenómeno muy complejo pero si es pertinente enfocarme en este grupo por la influencia que tuvo sobre los resguardos a los que le dediqué la mayor parte de mi trabajo

de campo. Por lo tanto, me centraré en exponer este fenómeno en la región de la altillanura y, sobretudo, en la presencia e influencia de las Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada (ACMV) y su papel como estado de facto en la región³⁵⁷.

El paramilitarismo invadió las distintas estructuras del poder estatal en la perspectiva de configurarse como un proyecto político, militar, social y económico de alcance nacional. Originado, según sus preceptores, como una respuesta a los excesos de la guerrilla, el paramilitarismo privilegió, como método guerra, las masacres, asesinatos selectivos y desplazamientos de población civil. Por lo tanto sugiero en la vía propuesta por Agamben (2003), que los paramilitares como estado de facto, como soberanos, tenían el poder de suspender los derechos de los ciudadanos, que, a su vez, le permite ejercer violencia que es a la vez dentro y fuera de la ley. Si partimos una vez más de la idea foucaultiana de que el poder no solo se ejerce sobre los territorios sino sobre los cuerpos, veremos como el paramilitarismo creó dispositivos de poder disciplinario que les permitieron ejercer la biopolítica a través de la políticas punitivas del cuerpo.

En el caso del Llano el origen de los paramilitares, se remontan a la primera mitad de la década del ochenta con la “guerra”³⁵⁸ entre los esmeralderos de Boyacá, en especial Víctor Carranza y el narcotraficante Gonzalo Rodríguez Gacha, alias el “Mexicano”. En el departamento del Meta el paramilitarismo tenía un modo de operar similar al del sicariato. El grupo era conocido como “los Masetos” y era una facción de la organización militar Muerte a Secuestradores (MAS), creada por el Cartel de Medellín. “Los Masetos” operaron durante esta década aniquilando, en asocio con miembros del ejército nacional, la base social y política de la Unión Patriótica, un movimiento político que surgió en el marco de los acuerdos entre las FARC y el Gobierno de Belisario Betancur en 1984 (Melo, 1994). Uno de los asesinados, como señalé anteriormente, fue Luis Antonio Pérez Sánchez, el activista que ayudó a conformar la Organización Unuma y que para entonces era concejal y ex diputado a

³⁵⁷ En la literatura especializada hay una confusión a la hora de definir a estos grupos como paramilitares o autodefensas. Medina (1994) define “autodefensas” la articulación de los pobladores de una región en distintas formas de organización militar. Pone como ejemplo a la Asociación Campesina de Agricultores y Ganaderos del Magdalena Medio –Acdegam-, organización de defensa político-militar con influencia en Puerto Boyacá. Por su parte Romero (2003) asevera que las “autodefensas” corresponden a agrupaciones organizadas para defenderse de un agresor y mantener el control de un territorio sin pretensiones de expansión. Por otra parte los “paramilitares” son aquellos grupos que se estructuraron como ejércitos privados, grupos civiles organizados que patrullaban zonas de influencia de la guerrilla acompañando al ejército en sus intervenciones. Posteriormente este fenómeno se amplió y pasó a ser financiado por hacendados, comerciantes y ganaderos. Así, se desempeñaron como grupos de defensa permanente en las regiones y contribuyeron en los intentos de creación de las autodefensas (Medina Gallego, 2005; Álvaro Rodríguez, 2009). Además los “paramilitares” son considerados como grupos armados organizados para realizar operaciones de limpieza política y consolidación militar previas al dominio de un territorio (Romero, 2003). Como explicaré a lo largo del capítulo, las ACMV tienen un origen paramilitar pero se consolidarán y autodefinirán como autodefensas.

³⁵⁸ La “guerra” de Rodríguez Gacha en contra de Víctor Carranza y Gilberto Molina que tuvo como escenario a Boyacá, el Magdalena Medio y Cundinamarca, se expresó también en el departamento del Meta y se agudizó en un momento en el que las autoridades arreciaron su persecución como consecuencia del asesinato de Luis Carlos Galán, candidato presidencial, ocurrido en Agosto de 1989 (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2002, p. 356).

la Asamblea departamental, miembro de la Unión Patriótica – UP³⁵⁹. El nombre “maseto” se volvió sinónimo de paramilitar en el Magdalena Medio y en los Llanos Orientales, donde los jefes originarios de las autodefensas compraron tierras³⁶⁰. Los narcotraficantes disponían de sus ejércitos privados para disputarse el negocio del tráfico de cocaína y también el comercio de las esmeraldas, ejércitos que luego comenzaron a resguardar las tierras que estos empezaron a comprar en el Llano³⁶¹ (Garzón, 2005; Medina Gallego, 2005).

Después de la muerte de Rodríguez Gacha en 1989³⁶², los grupos que se encontraban bajo la influencia de Víctor Carranza comenzaron a ampliar su presencia en el Meta, a partir de Puerto López y Puerto Gaitán, extendiéndose hacia los antiguos territorio de Rodríguez Gacha. De esta forma, a partir de los años noventa, en el departamento del Meta comenzaron a hacer presencia varios grupos de autodefensa que se disputaban entre ellos, y con las FARC, el dominio de los corredores estratégicos del departamento y las zonas más aptas para el cultivo, procesamiento y transporte de la coca (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Por lo tanto, además de administrar la economía regional también empezaron a administrar a las poblaciones mestizas e indígenas que se vinculaban a estos procesos productivos.

Desde finales de 1994 un grupo paramilitar denominado *Serpiente Negra* que estaba vinculado a Víctor Carranza³⁶³, realizó una ofensiva en el departamento del Meta, concentrando sus acciones en la región del Alto Ariari por medio de amenazas, homicidios y desapariciones (Garzón, 2005). Fue así como en 1994 fueron fundadas las Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada (ACMV) por finqueros de la región. Estas estaban al mando de José Baldomero Linares, alias *Guillermo Torres* o el *Colorado*, que son la expresión de la

³⁵⁹ Para la época, la elección popular de alcaldes se había convertido en el surgimiento abrumador de procesos de búsqueda de participación democrática donde la Unión Patriótica había empezado a ganar escenarios políticos en la arena local. Sin embargo, este proceso crece paralelamente al fortalecimiento del narcotráfico y el paramilitarismo que son perseguidos de manera débil por el gobierno de Virgilio Barco. Por lo tanto se desencadenó una “guerra sucia” y de persecución armada en donde varios de los líderes de la izquierda fueron asesinados.

³⁶⁰ Para profundizar en este tema véase: Daniel Pecaú (1989). *Crónica de dos décadas de política colombiana 1968-1988*. Siglo XXI. Bogotá Pg. 390-391 y Blair Elsa (1993). *Las fuerzas armadas: Una mirada civil*. Bogotá. CINEP.

³⁶¹ Como ya había mencionado en el capítulo anterior, a partir de la década del 70, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) venía entregando tierras a los integrantes de la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC) además de legalizar tierras de reserva para los pueblos indígenas. La compra de grandes extensiones de tierra por parte de narcotraficantes y esmeralderos, empezaron a chocar con los procesos de adjudicación de tierras. De esta forma surgió el Sindicato de Trabajadores Agrícolas Independientes del Meta (SINTRAGRIM) en 1979.

³⁶² A finales de 1989 Gonzalo Rodríguez Gacha fue “dado de baja” por la Policía Nacional y como consecuencia se derrumbaron las estructuras armadas que controlaban sus tierras en el Meta.

³⁶³ Para profundizar en la relación entre Víctor Carranza y el paramilitarismo en el Meta, ver: Giraldo, J. & Cepeda, I., (2012). *Victor Carranza alias "El Patrón"*. Bogotá : Debate. En el libro se documenta que Victor Carranza fue promotor de las ACMV y de haber prestado sus haciendas en el Llano para entrenar paramilitares, desaparecer víctimas y esconder armas.

expansión que durante los ochenta impulsaron los *Carranceros*³⁶⁴ hacia el norte del país, primero en el sur de los departamentos de Cesar, Santander, Cundinamarca y en el occidente boyacense. Posteriormente, en la segunda mitad de los noventa, se desplazaron hacia algunas zonas cocaleras del Alto Ariari en el departamento del Meta, extendiéndose hasta el departamento del Vichada (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007).

Según algunos de los habitantes de la zona con los que me entrevisté, los paramilitares que pertenecían al grupo de los Masetos tenían su base de operaciones en el Hato Cabionda, propiedad de Víctor Carranza. La guerrilla de las FARC quemó sus instalaciones en 1989 y el poder paramilitar mermó para la época. Sin embargo, en 1994, algunos Masetos permanecieron en la región y se reagruparon en 1994 bajo el mando de José Baldomero Linares alias *Guillermo Torres*. Este no era el único grupo de influencia en la región. Las ACMV no solo se disputaban el papel del estado de facto con las guerrillas sino también con otros grupos paramilitares. Por lo tanto, estos grupos no pueden percibirse como un actor unificado y homogéneo. Sus mandos respondían más a intereses regionales y personales que a una línea nacional (Álvaro Rodríguez, 2009). Como sugiere Álvaro (2009) el paramilitarismo en Colombia estaba compuesto por diferentes bloques y frentes con autonomía financiera y operacional. Además, su organización era dinámica e inestable y con frecuencia cambiaban las reglas del juego.

Fue así como en el área de influencia de las ACMV comenzaron a operar otros grupos. Por el occidente llegaron milicianos del Bloque Centauros y por el oriente arribaron las milicias del Bloque Central Bolívar (Garzón, 2005). El bloque Centauros³⁶⁵ estaba directamente articulado a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y su relación con el narcotráfico era muy estrecha. Así, en 1996, las AUC se plantaron como propósito expandirse en el departamento del Meta y apropiarse de zonas de cultivos ilícitos y corredores estratégicos para su comercialización, marco en el que ocurrieron las masacres de Mapiripán en julio de 1997 y la de Puerto Alvira en mayo de 1998. Este bloque tenía también como objetivo unificar las autodefensas que existían previamente en el departamento, razón por la que se presentaron conflictos con el grupo las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC), al mando de Héctor Germán Buitrago³⁶⁶, alias *Martín Llanos*. Este grupo controlaba los municipios del sur del departamento de Casanare y el nororiente del Meta. Este último fue el jefe de las Autodefensas del Casanare a partir de 1998 cuando su padre, también llamado Héctor Buitrago, fue capturado acusado de participar en la masacre de San Carlos de

³⁶⁴ En la zona a este grupo paramilitar le decían “Los Carranceros”, en alusión a Víctor Carranza, el empresario esmeraldero que había comprado grandes haciendas en la región.

³⁶⁵ Es importante señalar que en los años de expansión del bloque Centauros se produjo uno de los mayores incrementos en las áreas de cultivos de coca en el departamento del Meta (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Su crecimiento se hizo más evidente en 2001, cuando llegaron al norte del departamento del Casanare y derrotaron a la guerrilla (Verdadabierta.com, 2011).

³⁶⁶ Héctor Germán Buitrago, alias *Martín Llanos* fue el jefe de las Autodefensas del Casanare a partir de 1998 cuando su padre, también llamado Héctor Buitrago, fue capturado acusado de participar en la masacre de San Carlos de Guaroa. Alias, *Martín Llanos* es acusado de ser el autor de cientos de desapariciones, reclutamientos y despojos de tierras. A su grupo también se le conoce como los “Buitragueños”.

Guaroa. Alias *Martín Llanos* fue acusado de ser el autor de cientos de desapariciones, reclutamientos y despojos de tierras. A su grupo también se le conoce como los *Buitraqueños*.

El Bloque Centauros, al mando de alias *Miguel Arroyave*, logró tener presencia en prácticamente todo el departamento, con el apoyo de otros dos comandantes, alias *Pirata* y alias *Camisa Negra*, de la vertiente esmeraldera, y lograron imponer un régimen de terror que se tradujo en una serie de asesinatos selectivos, cobros de “vacunas” y expropiación de tierras a personas que señalaba de ser guerrilleros o de militar con *Martín Llanos*³⁶⁷ (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Mientras que las AUC fueron ganando espacios en las zonas cocaleras del departamento, así como en algunas poblaciones del Alto Ariari, las ACMV o *Carranceros* consolidaron su presencia en los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán, extendiéndose hasta el departamento del Vichada. La zona de operaciones de las ACMV comprendía el norte de los departamentos del Meta y Vichada, extendiéndose desde el municipio de Puerto López en el departamento del Meta hasta el municipio de Cumaribo en el departamento del Vichada. De esta forma su área de influencia tenía como límite el río Vichada, y sus principales corredores fluviales, que eran los ríos Meta, Muco y Guarrojo (Garzón, 2005). Esta área que coincidía no solo con las tierras adquiridas por Víctor Carranza sino también con zonas de resguardos indígenas³⁶⁸.

Aunque los *Carranceros* se integraron desde un principio a las AUC, su participación fue marginal, configurándose como una estructura independiente. Por lo tanto, las ACMV operaban como un bloque compacto, sin divisiones en su interior. A diferencia de las otras estructuras de las autodefensas no se desplegaba por medio de frentes. Su modo de organización comprendía una división territorial con comandantes temporales, los cuales se rotaban. Según *Guillermo Torres*, esta forma de operar tenía como objetivo que las cabezas de su agrupación conocieran toda el área de influencia de las ACMV la confederación. Los *Carranceros* no entraron de lleno en los lineamientos del Estado Mayor comandado por Carlos Castaño, por lo que se rehusaron a portar el brazalete de las AUC (Garzón, 2005).

Durante parte de mi estancia etnográfica, los hombres armados que hacían presencia en la zona se autodefinían como autodefensas campesinas. Lo que ocurrió fue que en el departamento del Meta hubo una separación de grupos. Según lo señalado por *Guillermo Torres*, una delegación proveniente de Urabá sostuvo una reunión con algunos líderes de los *Carranceros* en el municipio de Puerto López en 1995. La intención era meterse a la selva y disputar el control de los cultivos de coca que manejaban las FARC. Fue así como los

³⁶⁷ El área de influencia era principalmente en el Piedemonte, en el Ariari, Mapiripán y en la Región Oriental.

³⁶⁸ A partir del 2004, además de las presiones del Bloque Centauros sobre las estructuras y territorios de las ACMV, se dio la incursión del Bloque Central Bolívar con el denominado Bloque Vichada comandado por alias *Macaco*. Esta agrupación se desplegó en las zonas cocaleras del Vichada, específicamente en el sur del río Vichada, y comenzó a dirigir su fuerza hacia las zonas del ACMV. Bajo este marco la estructura comandada por alias *Guillermo Torres* se fue debilitando, limitándose a su núcleo geográfico original (Garzón, 2005).

llamados “urabeños” o “negros” llegaron a la región bajo un acuerdo que estipulaba que se respetarían los territorios de que ya controlaban las ACMV (Garzón, 2005).

Desde 1994 las ACMV habían usado como cuartel general una hacienda conocida como El Brasil³⁶⁹. Según el testimonio de algunos paramilitares desmovilizados³⁷⁰, las ACMV adecuaron la casa principal de la hacienda como cuartel. Tenían allí, un cuarto para retener e interrogar a las víctimas; otro para recuperar a los paramilitares que habían sido heridos en combate; otro más de dormitorio, y un último que utilizaban para almacenar víveres y armas con las que se surtía el grupo. También era un lugar en el que se solían deshuesar vehículos robados y había un centro de telecomunicaciones, pues se habían instalado antenas repetidoras (Giraldo & Cepeda, 2012). Los paramilitares desmovilizados declararon ante la fiscalía que a 15 minutos en automóvil en las cercanías al río Muco, fue instalada una escuela de entrenamiento donde las tropas aprendían técnicas de combate y manejo de armas (Verdadabierta.com, 2013).

Desde la academia el paramilitarismo ha sido definido de diferentes maneras. Romero (2003) los definió como “empresarios de coerción” especializados en la administración, despliegue y uso de la violencia organizada, que ofrece como mercancía a cambio de dinero. Para Duncan (2007) eran ejércitos privados con una doctrina, identidad simbólica y armamento de guerra que garantizan el poder local de las élites rurales que dominan el orden político, económico y social. Garzón (2005) por su parte los definió como una “organización federada” con autonomía financiera y operacional. Finalmente Álvaro (2009) los comprendió como estructuras militares y mafiosas que se insertan dentro de las relaciones clientelistas clásicas de la sociedad colombiana, por lo tanto, se constituyen como un actor más dentro de esa estructura clientelar.

Desde mi punto de vista y respondiendo a la información construida a partir de mi trabajo de campo etnográfico, el paramilitarismo puede interpretarse como poder de facto en las márgenes del Estado. Consecuentemente, la consolidación del poder paramilitar también puede interpretarse desde una perspectiva biopolítica. Estos grupos empezaron a consolidarse como agentes dominantes en la región y por lo tanto empezaron a ejercer como soberanos. Retomando algunos de los referentes teóricos expuestos, para Agamben, la excepción soberana es “[...] el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a

³⁶⁹ La hacienda El Brasil era una finca ubicada en la vereda La Crsitalina en el municipio de Puerto Gaitán. Comenzó siendo una extensa hacienda que luego fue dividida en 16 parcelas y adjudicada a igual número de personas en los años 80. Luego los predios de El Brasil acogieron a los paramilitares que efectuaron la masacre de Mapiripán en julio de 1997. La coincidencia, y es algo en lo que profundizaré más adelante, es que en 2007, después de la desmovilización de las ACMV, los predios de la hacienda fueron englobados por la Empresa Agualinda, cuya representante legal era la esposa de Víctor Carranza y ese mismo año fueron transferidos a la otra empresa llama Agropecuaria Aliar. Empresa que como describiré más adelante ha tenido una serie de conflictos con los indígenas del Resguardo Wacoyo, ya que sus predios colindan con los del resguardo.

³⁷⁰ En 2005, el Gobierno nacional entabló negociaciones con estos grupos de autodefensa, acordando su desmovilización colectiva a través de la Ley de Justicia y Paz. Según este proceso de justicia transicional, los paramilitares postulados por el gobierno podían colaborar con la justicia, contando la verdad, aportando a la reparación de sus víctimas y confesando sus crímenes.

la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión [...]” (Agamben, 2004, p. 24). Agamben considera que la excepción es la clave para pensar la soberanía y parte de la argumentación de Schmitt, en la que el soberano es quien decide el estado de excepción. Para Agamben aquí hay una paradoja, y es que el soberano está dentro y fuera de la ley, ya que está autorizado por la ley para suspenderla (Paredes, 2008). En esta línea de ideas, los paramilitares en el Llano deciden el estado de excepción. Clasificaron a las poblaciones para decidir quiénes estaban dentro o fuera de esta. Aquellas poblaciones e individuos que se ajustaban a sus concepciones del orden social y político quedaron por fuera de la excepción, por el contrario, aquellas personas que no se ajustaban al modelo paramilitar fueron vigiladas y obligadas a seguir el nuevo orden impuesto, otras fueron castigadas. Así, parte del ejercicio del paramilitarismo como nuevo estado de facto en el Llano, fue la administración de poblaciones a través de dispositivos disciplinarios para vigilar, como también el ejercicio de la violencia extrema sobre los cuerpos de personas y poblaciones para castigar. Por lo tanto, durante los años de la emergencia y consolidación del poder de las ACMV nos encontramos con multitud de masacres, desapariciones y homicidios selectivos de personas y comunidades.

En una asamblea comunitaria a la que asistí en el mes de diciembre de 2004, varios asistentes denunciaron que habían sido amenazados por todos los actores armados indistintamente por los intereses económicos que éstos tenían sobre los territorios. A los indígenas se les acusaba de ayudar a uno y otro actor de la guerra y se les exigía que tomaran partido de manera continua (Registro Diario de Campo 09/12/2004). Esto ocurría porque las disputas territoriales entre los diferentes grupos armados habían creado fronteras internas en el territorio que marcaban sus áreas de influencia en las que los resguardos indígenas y los terrenos aledaños en los que realizaban sus actividades cotidianas. A continuación me detendré en dos escenarios que ilustran la manera como los paramilitares ejercen de estado de facto: los retenes o puestos de control, y las tecnologías corporales utilizadas para castigar a la población.

Los puestos de control como fronteras internas y espacios de excepción

Durante uno de mis desplazamientos por la región, hice paradas en diferentes resguardos y percibí cómo el territorio estaba subdividido por múltiples fronteras y cómo estas fronteras determinaban la vida de los pueblos indígenas allí asentados. La primera frontera con la que me encontré es de carácter político-administrativo y está impuesta desde el Estado Central: se trata de los límites entre el departamento del Vichada y del Meta y luego otra frontera natural, el río Meta que separa los departamentos del Meta y el Casanare. Dentro de estas fronteras había otras delimitaciones territoriales como las demarcadas por los múltiples caseríos que están desperdigados por las sabanas, los hatos ganaderos, las plantaciones agroindustriales, los pozos petroleros, y como no, los resguardos indígenas. También había otras fronteras, unas que no estaban sobre el papel pero que cualquier persona que se

desplazara por esas sabanas podía ir identificando a medida que avanzaba en su camino. Son las fronteras que constituyen los grupos dominantes que se disputan el poder en las márgenes del Estado. Pero estas fronteras no son fijas, son márgenes dentro de las márgenes y redefinen a través del ejercicio de la violencia del enfrentamiento armado, del ejercicio de la biopolítica.

Conuerdo con Sanford (2004), quien realizó un trabajo sobre grupos armados y desplazamiento forzado en Colombia, que en uno de los lugares donde se hacen visibles las fronteras internas es en los retenes o puntos de control militar. Recuerdo que en mi primera visita a la región en el 2004, después de pasar dos días en el pueblo conversando con algunos de los indígenas que viven en la sede de la organización Unuma, quise desplazarme hacia uno de los resguardos. Para llegar hay que cruzar el río Manacacías y transitar por una carretera de tierra que se conoce como la vía Puerto Carreño. Por la vía circulan tractomulas cargadas de petróleo que extraen de un pozo cercano que se llama Campo Rubiales. En mi camino al resguardo paré en una parte alta de la carretera. Este sitio se conoce como el Alto de Neblinas. Es un sitio de gran visibilidad y además desde ese punto sale una carretera que llega hasta los pozos petroleros. Allí había instalado un retén paramilitar. Miré por la ventana del carro y todavía no había amanecido. Apenas se asomaban los primeros rayos de sol, el cielo color magenta en algunas partes, en otras azul grisáceo. Todos estábamos nerviosos (Registro Diario de Campo 02/26/2005).

En esa época, el Alto de Neblinas así como otros puntos estaban controlados por las ACMV por ser lugares claves para el transporte armas y de cocaína, pues era el único paso por carretera hacia el oriente de Meta y Vichada, uno de los departamentos con más laboratorios en el país según cifras de la ONU (ONU, 2005). De acuerdo a los habitantes de la región, Víctor Carranza³⁷¹ habría adquirido una flotilla de 40 tractomulas que manejaban el transporte de carga pesada además de las haciendas y los negocios que tenía en los cascos urbanos de Puerto López y Puerto Gaitán. Por lo tanto, había varios puntos de control de los *Carranceros* en la carretera que conectaba el municipio de Puerto López al de San Pedro de Arimena en el municipio de Puerto Gaitán, donde ofrecían protección a los transportadores y a las tractomulas de las petroleras (Garzón, 2005).

Otro de los mecanismos a través de los cuales las ACMV ejercían como soberanos era a través del cobro de tributos y la prestación de servicios de seguridad. Los paramilitares apoyaban a las corporaciones multinacionales porque consideraban que proporcionaban puestos de trabajo y desarrollaban la región (Richani, 2005). Por su parte las multinacionales financiaron a los grupos paramilitares a cambio de seguridad y protección para sus infraestructuras. Este es el caso de empresas como la British Petroleum (BP), Total y Triton, asociadas con la construcción y mantenimiento de los oleoductos que van desde los campos petroleros de Cusiana y Cupiaqua en el departamento de Casanare a Coveñas, en la

³⁷¹ Las acusaciones que se le han hecho a Carranza de financiar y dirigir grupos ilegales nunca se tradujeron en condenas judiciales concretas

costa del Caribe. La BP es una de las principales empresas multinacionales que operan en Colombia, sus principales instalaciones, campos petroleros y oleoductos, se encuentran en zonas de conflicto que se extiende desde Casanare a través del Magdalena Medio (departamentos de Bolívar, Cesar, Santander y Antioquia) a Coveñas (departamento de Antioquia). Tanto las ACMV como las AUC, tenían un control importante sobre los territorios por los que pasaban los oleoductos. Así, el principal objetivo de las fuerzas paramilitares fue el de establecer y consolidar una “zona de seguridad” que podría disminuir la influencia de las guerrillas en la zona por la que pasaba el oleoducto. De esta forma los grupos paramilitares desplazaron a grupos los grupos guerrilleros que tenían influencia en la zona monopolizando la renta que estos obtenían de las compañías petroleras (Richani, 2005).

Según las declaraciones realizadas por José Baldomero Linares, alias Guillermo Torres durante las audiencias de control de legalidad de Justicia y Paz, las ACMV le cobraban “impuestos” a lancheros, camioneros, petroleros, pilotos de aviones de fumigación, narcotraficantes, palmeros y arroceros. En 1995, las recién conformadas ACMV contactaron por primera vez a los ingenieros del pozo petrolero ubicado en Campo Rubiales quienes se quejaban de que el frente 39 de las FARC les pedían víveres, dinero, y nombraban trabajadores a su antojo. Después del secuestro de varios ingenieros por parte de la guerrilla de las FARC, la empresa australiana Coplex, que tenía el pozo, abandonó la explotación. Campo Rubiales fue descubierto por Ecopetrol, pero en 1998, por los ataques de la guerrilla y la baja producción, cerró el pozo. En 2002 el empresario brasileño Germán Efremovich, adquirió los derechos del campo y reinició la operación en 2003 (Verdadabierta.com, 2011).

Según declaró “Guillermo Torres” al fiscal de Justicia y Paz, para poder recuperar maquinaria de alto valor como las perforadoras, los ingenieros le pidieron ayuda a las autodefensas para que los acompañaran al campo petrolero. El ex jefe paramilitar declaró que varios empresarios fueron a verlo y le pidieron seguridad para regresar al pozo. “Colaboraron con la comida, después con remesas”, señaló ‘Torres’. Los ‘paras’ además cobraban entre 80.000 y 150.000 pesos por cada camión de crudo que salía de Campo Rubiales. A cambio, los chóferes recibían vales con los que podían circular por la región. Hasta 2009 no existía un oleoducto que sacara el petróleo y todo el crudo salía en tractomulas³⁷² (Verdadabierta.com, 2011). Controlar territorios donde se produce petróleo significa para los grupos armados participar en los pozos de la dicha. Cobran extorsiones, conocidas como “vacunas” a los contratistas nacionales y extranjeros que llegan a hacer negocios y actividades alrededor de la explotación y exploración del recurso. Por otra parte, también gozan de las regalías del petróleo que llegan a administraciones municipales vulnerables y corruptas (Duque Giraldo, 2013).

³⁷² Como profundizaré más adelante, Año tras año la producción petrolera ha ido creciendo en Puerto Gaitán y hoy salen más de 145.000 barriles de petróleo diarios, convirtiéndolo en uno de los campos con más reservas en el país. El campo, donde hay cientos de pozos, pertenece ahora a la multinacional canadiense Pacific Rubiales Energy.

Los “tributos” a los narcotraficantes también fueron otra forma de las ACMV para financiarse. Según demostró la Fiscalía, a partir de 1999, Edgar René Acosta Rodríguez, alias ‘El Flaco o ‘101’, los asesoró para organizar el cobro por kilo que transitaba por su territorio. En un principio las ACMV cobraban entre 80.000 y 180.000 pesos por cada kilo de cocaína, y por los químicos necesarios para la transformación de las hojas de coca en pasta base, que venían del interior del país. Cuando empezó la guerra entre los Buitrago y Miguel Arroyave, el transporte se volvió más difícil y ‘Guillermo Torres’ acordó con los narcotraficantes un pago mensual de 300 millones pesos, sin importar qué cantidad transportaban. El dinero del narcotráfico le permitió a las ACMV crecer con rapidez, si en 1994 eran apenas 27 hombres; del año 2000 en adelante el grupo contaba con 350 hombres (Verdadabierta.com, 2011).

No solo las petroleras y los narcotraficantes financiaron a las Autodefensas de Meta y Vichada, también lo hicieron los hacendados y finqueros (Giraldo & Cepeda, 2012). Según un libro de contabilidad entregado por los desmovilizados a la Fiscalía, en Puerto López 230 fincas arroceras, palmeras, de maíz y de sorgo les pagaban. Así, en 2003, lograron recaudar unos 450 millones de pesos. En Puerto Gaitán 107 predios fueron afectados por las extorsiones. Los ganaderos por su parte pagaban 1000 pesos anuales por hectárea de sabana y 2000 por hectárea de pastos. Sin embargo, la Fiscalía ha tenido dificultades para verificar el delito, pues no han recibido quejas por extorsión. Según el fiscal, los ‘paras’ llegaron a Puerto López a pedido de algunos ganaderos, y es probable que por eso no quieran salir a la luz. Los camiones y las lanchas también eran extorsionados. La Fiscalía presentó en la audiencia una lista de más de 150 placas de camiones que pagaban hasta 150.000 pesos por viaje. *Guillermo Torres* también les dijo a los magistrados de Justicia y Paz que en algunas ocasiones le cobró hasta cinco por ciento de los contratos a empresas que pavimentaron o instalaron alcantarillado. En este sentido vemos cómo las ACMV se constituyen como estado de facto al ser la autoridad que en la región no solo cobraban un tributo a cambio de seguridad o se les cometía la construcción de infraestructuras como la pavimentación de vías y la construcción de alcantarillado, como explicaré más adelante se encargaban de imponer sus normas y de impartir justicia. Por otra parte su posición como estado de facto era legitimado por otros actores dominantes como las empresas petroleras y los terratenientes.

El retén del Alto de Neblinas no era el único que se encontraba uno en el camino. Durante un desplazamiento que hice desde el resguardo Wacoyo hasta algunos resguardos sikuani en el departamento del Vichada pude observar como el territorio estaba demarcado por múltiples fronteras internas demarcadas por los grupos armados. Empecé ese viaje muy temprano en la mañana, salí del resguardo como a las tres de la mañana, dejé una caja con la mitad de mis cosas porque después de regresar del Vichada me iba a quedar tres meses más para terminar mi trabajo de campo. Después de pasar el primer reten, seguí mi recorrido sin saber que nos esperaban como cuatro retenes más, y de diferentes “bandos”. La segunda parada fue en Puente Arimena que es un caserío. Paramos allí a desayunar. Después pasamos por un pueblito que se llama El Viento que ya está dentro del

departamento del Vichada. Pasamos por el Río Muco, el Río Guarrojo, Gaviotas, Karimawa y Tres Matas. Y así, en diferentes tramos de la trocha varios retenes, en algunos nos pedían a los pasajeros del bus la documentación, que bajáramos las maletas, las mujeres a un lado y los hombres a otro. En los retenes era obligatorio cargar la cédula, nos hacían recitar el número antes de devolvernos el documento. Los paramilitares eran permisivos con los indígenas pues entendían que muchos de ellos no estaban registrados y por lo tanto no portaban el documento. Fueran del ejército o de las ACMV, una y otra vez: documentación, explicaciones, bajar las maletas, las mujeres a un lado, los hombres a otro, “¿qué hacen aquí?”, “¿por qué?”, “¿cómo?”, “¿cuándo?”, y –“¿dónde?” Respondí a por lo menos 10 interrogatorios en una semana. Yo aprovechaba y me fumaba un cigarrillo. La carretera está en estado deplorable, si es que a eso se le puede llamar carretera, por lo que el carro se pegó en varias partes y tuvimos que bajar a empujar más de una vez. Hubo un tramo del viaje que a lado y lado se veía la inmensa sabana y un par de cercas que demarcaban dos haciendas ganaderas. Lo impresionante es que llevábamos viajando varias horas y las cercas eran las mismas. Ese clásico concepto del gran latifundio por fin cobraba sentido ante mis ojos. Le pregunté al compañero indígena que me acompañaba de quién eran todas esas tierras, a lo que me respondió: “todas estas tierras son de Víctor Carranza, todo lo que llevamos recorrido, y si usted mira para allá hacia el fondo siguen sus tierras hasta más allá de donde alcanzan a mirar los ojos de los hombres” (Registro Diario de Campo 02/26/2005).

Sin embargo, los puntos de control no solo estaban en la carretera. Recordemos que el transporte fluvial en la región es primordial. Los ríos Manacacías, Meta y Vichada eran usados tanto por paramilitares como guerrilleros para el tráfico de armas y cocaína, el transporte de alimentos o simple desplazamiento de tropas. Los múltiples puntos de control en los ríos, de militares, guerrilleros y paramilitares destacaban la intensa competencia por el control de los ríos y sus poblaciones que forman las fronteras físicas, culturales, políticas y económicos del Estado. Por esta razón el control de la navegación de estos ríos fue el tema central de las políticas del el Estado para el desarrollo y la expansión de la frontera como por ejemplo el proyecto de canalización del Río Meta.



Navegando por el Río Meta. Resguardo Wacoyo 2005

Al igual que por la carretera para recorrer los ríos, hay que pasar a través de numerosos puestos de control. Como he desarrollado a lo largo de la tesis, la Orinoquía ha sido considerada históricamente una frontera económica, territorial y social del Estado, los puestos de control militares, y la presencia de paramilitares y guerrilleros, muestra el solapamiento y la tensión entre los conceptos de frontera y de margen. Los controles militares representan las márgenes de la soberanía del Estado pero allí, la violencia y los poderes reguladores del Estado se privatizan tanto en los retenes de la guerrilla como en los de los paramilitares. En este sentido, como sugiere Sanford (2004), los ríos y carreteras son más que fronteras territoriales o sociales, son las márgenes que se ejecutan a través de un Estado casi espectral.

Las fronteras internas se convirtieron en parte de la vida cotidiana de los habitantes indígenas y mestizos de la región, por lo que la presencia de los actores armados hacía parte del paisaje. Recuerdo que un día estábamos haciendo dibujos con un grupo de niños en la escuela y decidimos que cada uno iba a pintar su casa para luego hacer sobre el suelo un mapa/maqueta de la comunidad. Estuvimos dibujando durante un rato y al final cuando recogí los dibujos para empezar la actividad me percaté de que algunos niños habían pintado hombres con uniforme camuflado y escopetas. Empezamos a ver cada uno de los dibujos y ellos me iban explicando que habían dibujado, señalaban la casa, las gallinas, los perros, el árbol de mango, algunos pintaban a sus familiares y también como parte del paisaje y de la cotidianidad estaba ahí, un hombre de camuflado. Me estremecí al percatarme que hasta yo misma había terminado por naturalizar su presencia. Los retenes me habían dejado de

parecer algo anormal o encontrarse con gente armada en el camino o de camino al río. Lo raro era no encontrárselos (Registro de Campo 09/03/2005).

Todas las personas que transitábamos la carretera o los ríos debíamos parar, mostrar nuestra documentación y responder a las preguntas que se nos hicieran. Muchos de estos puestos estaban ubicados dentro de los resguardos indígenas. Según me explicaron algunos habitantes del resguardo, no se podía pasar después de algunas horas porque hay “toque de queda”, entonces si a uno “le cogía la noche”, tenía que buscar dónde quedarse a dormir. Sin embargo, otros mencionaron que si a uno conocía al hombre que estaba de guardia, que igual lo dejaban pasar (Registro de Campo 30/10/2004). El retén por lo tanto es un punto de vigilancia del poder paramilitar como estado de facto. No solo sirve para tener un control sobre el tráfico de armas y cocaína o sobre la tributación de los empresarios. También son puntos de vigilancia de la población que transita por ese territorio.

Por lo tanto, los puntos de control o retenes ayudan a entender por qué las márgenes del Estado funcionan como espacios de excepción. Estos son lugares importantes para la comprensión de la forma en que las nociones de soberanía y la excepción se enlazan. La utilización de fuerzas paramilitares para controlar los puntos de vigilancia pone de relieve la forma en que el control es ejercido sobre sujetos que se encuentran fuera de la ley. Sin embargo, la paradoja que se da en las márgenes y especialmente con el fenómeno paramilitar es que esta ilegalidad gozaba de la protección del Estado a través de los vínculos de las fuerzas armadas colombianas con los paramilitares, por lo que en un sentido está fuera de la ley, pero en otro sentido, están dentro de la ley. Esta afirmación la hago sobre la base de en las márgenes del Estado, el “estado de excepción” es la regla en la que vivimos (Das & Poole, 2004). Agamben identifica el soberano como “tener el poder legal de suspender la vigencia de la ley” y por lo tanto el poder de ser legalmente “fuera de la ley” (Agamben, 2003). En este sentido, la noción de soberanía está ligada con la capacidad del Estado de recurrir a un “estado de excepción”, “estado de sitio”, y / o suspensión de los derechos ciudadanos, que, a su vez, le permite ejercer violencia que es a la vez dentro y fuera de la ley. En este caso, el Estado recurre al estado de excepción y permite el ejercicio de esta violencia. Por esto, el paramilitarismo logró invadir las distintas estructuras del poder estatal, configurándose como un proyecto político, militar, social y económico de alcance nacional.

En un principio la situación exacta de estos puntos de control dentro de un marco jurídico-administrativo no estaba muy clara. Sin embargo, las frases pronunciadas por esos hombres de camuflado y fuertemente armados que controlaban el retén todo se hacía mucho más entendible: “nosotros aquí somos la autoridad”, “nosotros mandamos aquí”, “nosotros ponemos las reglas”, “nosotros somos la ley” y especialmente una frase que me marcó fue cuando me dijeron que “estaban allí para garantizar la seguridad de la población”. Y esto me hizo pensar en la ambigüedad del retén y en el poder que tienen los grupos dominantes para decidir quién está dentro y quien está fuera de esa excepción. Por un lado, estos espacios se

configuran supuestamente para proteger a los habitantes de la región, pero, por otro lado, el personal paramilitar en estos puestos de control podía ejercer la violencia sobre las personas que consideran "sospechosas" o que consideraban que incumplían las reglas. Eran espacios donde se decidía quien debía ser o no castigado. A continuación expondré algunas de las tecnologías corporales ejercidas sobre los cuerpos de aquellas personas o poblaciones que quedan atrapadas en la excepción.

Cuerpos díscolos y disciplinamiento: tortura, desfiguración y homicidio

Como señalé las ACMV funcionaban como estado de facto al encargarse de imponer sus normas y de impartir justicia. Así, clasificaron a las poblaciones para decidir quiénes estaban dentro o fuera de esta de la excepción. Había una serie de signos y atributos corporales, determinadas formas de vestir, de caminar, de hablar que les servía a los paramilitares de evidencia para determinar si una persona cumplía con el orden establecido (Ramírez, et al., 2012). Como analizaron Ramírez, Moreno y Medina (2012) para el caso del Bajo Putumayo, los paramilitares caracterizaron a hombres y mujeres de forma diferenciada buscando marcas y huellas físicas en los cuerpos de los habitantes. En el contexto llanero se utilizaron mecanismos similares.

Entre 2004 y 2010 yo tenía el pelo largo, pero en mi último trabajo de campo en 2012 y 2013 llevaba el pelo muy corto y una amiga que me acompañó unos días al resguardo llevaba la cabeza casi rapada. La reacción de algunos de los pobladores frente a nuestros cortes de pelo iban en dos direcciones por una parte algunos ponían en juicio nuestra identidad sexual, algunos indígenas me preguntaban qué porque yo quería parecer un hombre. Sin embargo, me llamó la atención que un día en el pueblo conversando con un conductor de mototaxi, el me preguntó qué porque llevábamos ese peinado. Como todos los chicos de la región ahora tienen el mismo corte de pelo que Cristiano Ronaldo, yo le hice el chiste de que yo también quería el look del futbolista. Fue entonces cuando el hombre me dijo, "lo que pasa doctora, es que hace algún tiempo, por acá las muchachas que llevaban el pelo así, como lo lleva usted y su amiga, eran muchachas que llevaban una vida desordenada. ¿Si me entiende? Entonces acá eso se ve como feo. Las mujeres deben llevar su pelo largo" (Registro Diario de Campo 29/12/2013). El símbolo de la mujer con pelo corto como una mujer castigada o masculinizada, tendría algunos efectos sobre mi trabajo de campo porque se ve como una castración o anulación de la feminidad. El acto de "rapar" o "calvear" mujeres es una práctica común en los conflictos bélicos desde hace siglos y entre los paramilitares se convirtió en una tecnología de corporal de castigo tanto en mujeres como en hombres.

Por ejemplo, uno de mis interlocutores me comentó que los hombres de pelo largo estaban estigmatizados como consumidores de drogas y guerrilleros. Me comentó que si al pueblo llegaba alguien que no cumplía con las reglas lo "calveaban". Esto también ocurrió en otras

zonas del país donde la imagen de guerrillero como “desarreglado” y “mechudo” implicó señalamientos relacionados con el corte de pelo (Ramírez, et al., 2012). Efectivamente en Puerto Gaitán, durante varios años ser adolescente podría ser sinónimo de problemas con las autodefensas. Como sugieren Ramírez, Moreno y Medina (2012) los paramilitares tenían una particular noción de la masculinidad. Los hombres debían ser viriles, no podían portar ningún rasgo tradicionalmente asociado a lo femenino como por ejemplo el pelo largo, aretes, entre otros.

Los paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada (ACMV) tenían castigos para mujeres y hombres, uno de ellos era el de “calvear”. Sin embargo, las mujeres fueron rotuladas o clasificadas de manera diferente a los hombres.

En el caso de las mujeres, aquellas que “no respetaban las reglas leyes de la organización” eran severamente castigadas. En muchas ocasiones esto estaba relacionado con las actitudes y el carácter de las mujeres (Ramírez, et al., 2012). Cuestionar los señalamientos o interpelar el poder de los paramilitares no eran características deseables en una mujer para los paramilitares. En su lógica, una mujer que se atreviera a cuestionar sus designios, era sinónimo de subversiva o guerrillera. Así, “[...] la politización femenina se asoció entonces con la actividad y la potencia sexual [...]” (Ramírez, et al., 2012, p. 146). Por otra parte durante el dominio de las ACMV el cuerpo de la mujer se convirtió en un objeto de deseo y control por parte de los actores armados. Como ocurrió en otras regiones (Ramírez, et al., 2012), los paramilitares promovieron la prostitución, aunque simultáneamente diferenciaron a las mujeres en dos grupos, las “decentes” y las “indecentes”.

En Puerto Gaitán, los paramilitares obligaron a las mujeres consideradas como “indecentes” fueron castigadas en público para que “dieran ejemplo”. De esta forma, las políticas punitivas del cuerpo no se agotan en sujeto castigado, estas tienen una repercusión social. Cuando los paramilitares castigan a estas mujeres en público, ejercen violencia también sobre sus familias, amigos, conocidos, y sobre las otras mujeres. La teatralización de la tortura produce miedo entre las personas que se hallan dentro del entorno de la persona castigada. De esta forma, las mujeres fueron sometidas a trabajos forzados como descargar piedras de camiones, a arreglar carreteras, hacer puentes, tapar huecos, y limpiar caseríos. Como declararon algunas de mis interlocutores, el castigo podía durar hasta un mes. Finalmente las mujeres castigadas eran rapadas, para que todos los habitantes supieran que habían sido castigadas. En la región se les conocía como “las calvas”.

Sugiero por lo tanto, que los paramilitares desarrollaron e implementaron diversos dispositivos o tecnologías corporales para controlar y dominar los cuerpos de las poblaciones. Pero, hay momentos en que la vigilancia se convierte en castigo, sobre todo cuando las personas cuestionan el estatus quo. El castigo se materializa en la mutilación, tortura, violación, desaparición, y asesinato de personas, lo que en términos de Foucault son la política punitiva del cuerpo (Foucault 1999 [1975]; Blair, 2010). El acto de “calvear” es una

forma de “desfiguración” de la mujer como sucia, envilecida e inhumana. Según los paramilitares esto se hacía por cuestiones de “higiene”, como le explicaron a los fiscales de Justicia y Paz. Como sugiere Nahoum-Grappe (1996) la desfiguración que opera sobre el cuerpo es una desfiguración del otro que se estigmatiza en una total naturalización de su inferioridad, legitimada por el poder. Así, los paramilitares como soberano impusieron sus propias normas, y se constituyeron en la autoridad que gobernaba e impartía justicia. Esto se sintetiza con lo expresado por un hombre mestizo con el que estuve conversando un día en el pueblo. Me comentó que la ley era que, el que desobedecía pagaba con su vida. Me explicó que *nada se movía sin el permiso de los “paracos”, que ellos eran “la ley en la zona”*.

El poder sobrenatural como práctica de resistencia ante la imposición del terror

Para los pueblos indígenas esto tuvo grandes consecuencias porque sus territorios quedaron articulados a las dinámicas de la guerra, lo que tuvo implicaciones en el ejercicio de la autonomía, el gobierno propio y el ejercicio de la justicia indígena. En una asamblea argumentaban que los distintos actores armados no reconocían los derechos que asistían a los pueblos indígenas del Meta y que desconocían el funcionamiento del gobierno indígena, la autonomía de las autoridades, la importancia de los capitanes en las comunidades y el papel que jugaba la organización Unuma como aglutinador de esas autoridades. Se quejaban de que los grupos armados habían creado e impuesto normas en el territorio que atropellaban los derechos y los intereses de los pueblos indígenas (Registro Diario de Campo 09/12/2004). El hecho de que los actores armados ejercieran como soberano chocaba con la intención de los gobiernos indígenas de ejercer soberanía en sus territorios.

En palabras de un comunero indígena,

[...] directamente no tuvimos problemas con ellos, pero eso siempre es un problema, nos decían que teníamos que mantener controlados a nuestros muchachos, que no se metieran a las fincas a hacer daños porque si no, “marcan calavera”³⁷³ con nosotros [...] estábamos como amenazados indirectamente. Entonces le decían al capitán, “capitán, si usted no cumple entonces usted paga”. Por otro lado, los paramilitares nos decían que teníamos que organizarnos mejor. Así. Ahora ya se fueron, mejor que no haya nada [...] (Entrevista a comunero sikuani 19/01/13).

Como expresa el testimonio de este comunero, los resguardos entonces estaban encerrados en el espacio de excepción, pues los grupos armados impusieron sus dispositivos disciplinarios y autoridad dentro de los resguardos a través de las armas, las amenazas, imponiendo toques de queda dentro del resguardo, usando indiscriminadamente los territorios indígenas como zonas de refugio, protección y abastecimiento. Si el capitán no lograba que sus habitantes cumplieran las reglas estipuladas por los paramilitares entonces firmaban su sentencia de muerte.

³⁷³ “marcar calavera” es un término que significa sentenciar a muerte. El término se popularizó durante la llamada época del narcotráfico hasta convertirse en parte de la gerja popular.

La disputa entre los actores armados y las autoridades indígenas para gobernar en sus territorios desencadenó una reacción por parte de las autoridades indígenas que luego se materializó en dos tipos de resistencia. Para empezar los gobiernos indígenas identificaron que habían perdido fortaleza interna para solucionar sus propios problemas. Por lo tanto, reclamaron que se respetase su decisión de continuar la construcción de procesos de autonomía frente a las partes del conflicto. Algunos líderes y comuneros que optaron por enfrentar a los actores armados para defender los derechos de sus comunidades. Como explique anteriormente, aquellas personas que se atrevieran a cuestionar las reglas impuestas por los paramilitares, eran clasificadas de subversivas o guerrilleras. Por lo tanto, aquellos líderes indígenas politizados fueron señalados de ser informantes de la guerrilla y, en muchos casos, fueron desaparecidos, asesinados o torturados. En este escenario, una vez más tienen relevancia el uso de tecnologías corporales que constituyen las micropolíticas del cuerpo (García, 2000). Además nos ayuda a visualizar una vez más como la soberanía paramilitar no solo se ejerce sobre los territorios sino sobre las poblaciones (Ugarte 2005; Blair 2010). Los indígenas que eran señalados de ser colaboradores de la guerrilla fueron torturados.

Antes había señalado que en los retenes y puntos de control los paramilitares solían ser permisivos con el hecho de que algunos indígenas no portaran la cedula. No obstante, con lo que no eran permisivos era con su libre migración por el territorio. Según el relato de uno de mis interlocutores en una ocasión un muchacho de la una comunidad había viajado al vichada a visitar a unos familiares pero a su regreso fue capturado por los paramilitares al ser acusado como informante de la guerrilla. De esta forma fueron a buscarlo hasta su casa y se lo llevaron a un campamento donde fue torturado durante varios días. El joven sobrevivió. Me comentó unos días antes lo habían ido a buscar a su casa pero que se equivocaron y cogieron a otro muchacho al que asesinaron cerca del río. Pero unos días después fueron a buscarlo a él quien no se resistió porque sabía que era inocente y que no debía nada. Me explicó que en ocasiones los paramilitares le ofrecían dinero a la gente de la comunidad para que revelaran el paradero de las personas señaladas. Este mecanismo de intimidación obligaba a las personas a aceptar el dinero a cambio de información y creaba fisuras y desconfianza entre los miembros de la comunidad. En ocasiones, cuando iban a buscar sospechosos, los paramilitares llevaban perros hambrietos para “cazar” a los posibles colaboradores de la guerrilla. Estuvo retenido cuatro días durante los cuales lo amarraron a un árbol y lo dejaron a la intemperie, lo ahorcaron varias veces con una soga, lo amenazaron con cortarle las orejas y los dedos con un machete, le pusieron hormigas para que le picaran todo el cuerpo, le hicieron cavar su propia tumba también lo amenazaron con cortarle la cabeza y enviársela a su madre. Durante las torturas sus verdugos lo insultaban, le exigían que confesara que pertenecía a la guerrilla además de afirmar en repetidas ocasiones que los que mandaban en la zona eran ellos, los paramilitares y que nadie iba a cuestionar su poder. Finalmente al cuarto día y después de ser sometido a trabajos forzados fue liberado.

Según el relato del joven esto ocurrió porque “dios es grande” pero también un superior les aviso que se habían equivocado de persona.

La tortura como tecnología corporal de sometimiento y control permite la extracción de información y hace posible la constitución de un saber sobre las fuerzas del enemigo (García, 2000; Blair, 2010) en este caso de la guerrilla. En este caso, este joven fue torturado para que revelara información con respecto a los frentes guerrilleros con los que se disputaban el control de la zona. Los paramilitares, indiferentes a la culpabilidad de la víctima, apuntaban con frecuencia a su pertenencia a la guerrilla como un elemento simbólico que les daba la licencia de violentar a su “oponente”. Por eso le gritaban constantemente que le estaban haciendo eso por guerrillero. Como explica Le Breton (1999), la tortura confronta algo peor que la muerte, pues instala en el cuerpo la brecha permanente del horror. La tortura provoca la implosión del sentimiento de identidad, la fractura de la personalidad, aspectos que llevan al torturador o al verdugo al éxito de sus maniobras: denuncias, renuncia, traición, locura o escogencia deliberada de la muerte. Ese joven me comentaba que había momentos en los que no sabía si aceptar que era guerrillero a pesar de no serlo para ver si lo asesinaban de una vez. Según él, prefería mentir y morir que prolongar el sufrimiento.

Según el relato de algunos de mis interlocutores otros líderes optaron por aceptar relativamente las disposiciones impuestas por los grupos armados y negociaban con ellos en situaciones puntuales. Según me explicaron, consideraban que era mejor obedecer que morir o ser castigado. Sin embargo, hablo de una aceptación relativa porque los sikuani también generaron estrategias de resistencia a pesar de estar sometidos al poder paramilitar.

Los líderes solían intervenir cuando los paramilitares reclutaban a los jóvenes de la comunidad. Y en ocasiones lograban que los liberaran. También hubo casos en los que los miembros de la comunidad fueron señalados como miembros del otro bando y los líderes tenían que ir a explicar que las acusaciones eran falsas, que la persona no era inocente. Había ocasiones en las que sus negociaciones eran efectivas y otras en las que no.

Además de la intervención de las autoridades indígenas, los sikuani aprendieron a sobrevivir en este escenario de terror a través de sus conocimientos y contactos con el mundo sobrenatural. Por ejemplo, otro de mis interlocutores me comentó que una vez a él lo habían atrapado los paramilitares porque alguien lo había acusado de trabajar para la guerrilla. A él también lo llevaron a un campamento con otro indígena que era considerado sospechoso. A ambos los torturaron durante horas y luego a uno de ellos le hicieron cavar su propia tumba, práctica habitual. Una vez había hecho el hueco en la tierra le dispararon y ahí cayó muerto. Al igual que el primer relato que expuse, este joven adjudica las causas de su supervivencia a causas sobrenaturales. Aunque también reconoce que algunos líderes de la comunidad intercedieron por él ante los paramilitares alegando su inocencia. Según el relato de mi interlocutor a él no lo pudieron matar porque él tenía un amuleto que le había dado un chamán hacia unos meses. Él me explicó que el chamán había lo había rezado para

protegerlo, que le había hecho una “contra” y que a pesar de las torturas de los paramilitares, no lograron matarlo, las balas rebotaban porque él estaba protegido por el poder del chamán (Registro Diario de Campo 13/01/2013). Según me comentaron otros miembros de la comunidad, los paramilitares sentían miedo de la magia de los indios, sabían que había enfermedades que ellos creaban que no se podían curar. Por lo tanto, muchos evitaban involucrarse con algunos por miedo a sufrir un mal. Inclusive algunos indígenas afirmaron que muchos de los líderes que tenían sentencia de muerte se salvaron porque estaban rezados.

De este proceso hegemónico emana un marco discursivo común que se constituye a través de ejercicios biopolíticos donde prima el terror, la manipulación de los cuerpos y la violencia y, por lo tanto, la dimensión política de la corporalidad (Blair, 2010). Sin embargo, en el marco discursivo también aparecen las voces de los subalternos, que crean estrategias de resistencia para sobrevivir al terror. Este es el caso del poder de lo sobrenatural cumple un papel fundamental. Dentro del espacio de excepción la creencia del poder de una ciencia sobrenatural indígena, de su efectividad para enfermar, matar o proteger de la muerte funciona como un ejercicio de resistencia.

En este punto me gustaría retomar la propuesta teórica de James Scott (1990) sobre la resistencia en la vida cotidiana donde las pequeñas desobediencias del día a día son los detonantes de los posibles cuestionamientos sobre el poder. Las desobediencias de los indígenas hacia el poder paramilitar no podían ser extremadamente visibles pues, como señalé esto era castigado con la tortura y la muerte. Sin embargo, como sugiere Scott los grupos subalternos crean «discursos ocultos» que es una crítica de los dominantes, pero formulada a sus espaldas, en lugares que escapan a su vigilancia. En palabras de Scott (2000 [1990]), cada grupo subordinado produce, a partir del sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. Yo sugiero que el uso de la medicina sikuani y el ejercicio del poder sobrenatural ente los indígenas es uno de esos «discursos ocultos» que los sikuani reproducen para resistir a los dispositivos de vigilancia y castigo impuestos por el poder paramilitar.

A continuación explicaré como con el inicio del nuevo siglo el poder paramilitar sufre transformaciones por lo que hay una renegociación de las fronteras internas que se habían constituido en el territorio durante su dominio. Esto estará marcado por una mayor presencia de las fuerzas armadas del estado en la zona, la emergencia de nuevos grupos armados y el auge de un nuevo ciclo económico basado en la extracción de materias primas y el desarrollo agroindustrial.

Seguridad Democrática: nuevas fluctuaciones en las márgenes del Estado y renegociación de las fronteras internas.

Bajo la administración Bush, la participación de Estados Unidos en el conflicto colombiano tomó un nuevo rumbo que le permitió a subsumir la guerra contra las drogas con la guerra contra el terrorismo. Si en el gobierno de Clinton, la política exterior de Estados Unidos hacia Colombia había avanzado hacia una mayor participación en el conflicto interno, en el gobierno de Bush el cambio se completó mediante la fusión de la lucha antidroga con la contrainsurgencia, abriendo así la puerta a una intervención más sustancial que la prevista en el Plan Colombia (Richani, 2005). Este cambio en la política exterior de Estados Unidos creó una nueva dinámica en el conflicto armado, lo que redujo las posibilidades de una solución pacífica pues cambió la estructura de incentivos. Los sectores conservadores de las clases dominantes, vieron el Plan Colombia como un último esfuerzo para defender sus intereses de clase (Richani, 2005). En este contexto también tuvo lugar un cambio de gobierno en Colombia. A raíz del cambio de administración en 2002, el Gobierno del Presidente Álvaro Uribe formuló la Política de Defensa y Seguridad Democrática, cuya expresión militar, el Plan Patriota, tenía como propósito golpear de manera decisiva a las estructuras armadas ilegales³⁷⁴. Ésta última se tradujo en la militarización de la sociedad, la persecución y criminalización de organizaciones sociales, la ejecuciones extrajudiciales y la integración de los paramilitares en los espacios políticos, sociales y militares del país (Tenthoff, 2008).

Debido a estas operaciones las FARC se vieron obligadas a replantear sus estrategias de dominio territorial, replegándose a las zonas rurales de la Macarena, Vista Hermosa y Uribe y desplazando a algunos de sus combatientes hacia municipios como Lejanías y San Juan de Arama, lo que fue aprovechado por las autodefensas, especialmente por el bloque Centauros, para iniciar una arremetida hacia los cascos urbanos de algunos municipios (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Además, varios comandantes de las AUC, declararon públicamente que controlaban un 35 por ciento del Parlamento Nacional, como también algunas regiones del país. En ese contexto, en el mes de diciembre de 2002, las AUC decretaron de forma unilateral un cese de hostilidades, para empezar una negociación sobre su posible desmovilización (Tenthoff, 2008). Esto se materializó con la firma del Acuerdo de Santa Fe de Ralito el 15 de julio de 2003, en el que las AUC y el gobierno central.

En los Llanos, durante esta misma época, las tensiones entre el bloque Centauros de las AUC y las ACC, al mando de *Martín Llanos*, se hicieron más fuertes, generándose un aumento en los enfrenamientos entre estas dos agrupaciones, que finalmente condujo a que la última se movilizara hacia el sur del departamento del Casanare, dejando los municipios de Puerto

³⁷⁴ El plan patriota era la continuación del Plan Colombia firmado en 1999 entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos durante las administraciones Andrés Pastrana Arango y Bill Clinton.

López, Puerto Gaitán y San Martín en manos del bloque Centauros y, en menor medida, de las ACMV (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007) que comenzaron a debilitarse militarmente (Garzón, 2005).

En este contexto, el 18 de septiembre de 2004, el entonces presidente de Colombia, Álvaro Uribe Vélez, realizó un consejo comunitario en Acacías, Meta. Su discurso empezó con la siguiente afirmación: “[...] Se respeta la protesta, pero sin engaños [...]” (Uribe Vélez, 2004). El entonces presidente se refería a las movilizaciones que convocaron la “Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Autonomía y la Libertad de los Pueblos”, que tenía lugar en esos días y con motivo de la cual indígenas y campesinos marcharon pacíficamente desde diferentes municipios del Cauca hacia la ciudad de Cali. Allí se estableció el *Congreso Indígena y Popular*, que emitió el “Mandato Indígena y Popular” el 18 de septiembre de 2004. Este estaba compuesto por cuatro puntos: la defensa de la vida y el rechazo a las políticas de guerra y de “seguridad democrática”; el respeto de los avances alcanzados en la Constitución Política de 1991 y la oposición al paquete de reformas constitucionales propuesto por el gobierno; la exigencia de someter la negociación y la firma de tratados de libre comercio a la decisión democrática e informada de los pueblos; y una convocatoria popular para la construcción y consolidación de mecanismos democráticos de soberanía, paz y convivencia (Espinoza Moreno, 2012; Villa Rivera, 2011).

El entonces presidente Álvaro Uribe sostuvo que el gobierno le había entregado a los indígenas, un millón 132 mil hectáreas y negó que el TLC fuera a afectar la territorialidad indígena. La paradoja, es que mientras en el plano jurídico el gobierno titulaba como tierras de resguardo extensas áreas en las regiones periféricas como la Orinoquía, estas se convertían en nuevas áreas que se articulaban por la vía armada al modelo de desarrollo dominante (Villa Rivera, 2011). No obstante, el punto que me gustaría resaltar es cuando el mandatario niega la existencia del conflicto armado en el país y lo define como un desafío del terrorismo. Desde el Congreso Indígena y Popular se rechazó la política de “seguridad democrática” al considerar que gobierno los estaba obligando a definirse entre los diferentes actores armados entre los que estaban, el Ejército, la Policía, las guerrillas y los paramilitares. La respuesta del entonces presidente fue la siguiente:

[...] En Colombia hay un problema de pobreza inmenso, de injusticia inmenso, pero aquí **no hay conflicto**³⁷⁵, aquí hay un **desafío del terrorismo** contra la comunidad democrática y no comparto que pongamos en pie de igualdad a la institución armada, constitucional de la Patria con los agentes del terrorismo, paramilitares y guerrilleros [...] algo que necesita Colombia, es que todos abracemos la Constitución, que todo el mundo que haya tenido vínculos con guerrilleros o paramilitares los rompa, y que todo el mundo se abraza de la institución armada[...] (Uribe Vélez, 2004).

Legitimó así, el papel del ejército al definirlo como:

[...] Fuerza Pública constitucional, institucional, al servicio de la democracia [...] Cuando la Fuerza Pública es transparente, se sitúa por encima del debate político, protege por igual a

³⁷⁵ La negrita es mía.

todos los ciudadanos, no hay disculpa para que todos apoyemos esa Fuerza Pública [...] De allí se deriva la necesidad de que no vinculemos a la Fuerza Pública con los agentes del terrorismo que equivocadamente se les denomina, “actores del conflicto” [...] (Uribe Vélez, 2004).

El discurso del presidente negaba beligerantemente que el ejército fuera un actor más del conflicto armado. Todo esto además contrastaba con las múltiples denuncias de ONG, colectivos sociales sobre la violación de derechos humanos por parte de las fuerzas armadas en muchos casos en asocio con grupos paramilitares (Tenthoff, 2008; Álvaro Rodríguez, 2009), pero también con el paisaje llanero, cortado por sus múltiples puestos de control, atestado de hombres armados de diferentes bandos. Durante uno de mis desplazamientos, me llamó la atención un letrero ubicado frente a un puesto de control del ejército en el municipio de Cumaribo Vichada que decía: “el objetivo de mi trabajo es ganar la guerra” (Registro Diario de Campo 02/26/2005).



Cumaribo Vichada, 2005

A pesar de que Álvaro Uribe, en la primera parte de su discurso definió a los paramilitares como agentes del terrorismo al igual que las guerrillas, en la segunda parte lo relaciona únicamente con un problema de corrupción. Expresó que “[...] el gobierno no permitiría una alianza entre el paramilitarismo y la corrupción [...]” (Uribe Vélez, 2004). Hizo especial énfasis en la recuperación institucional afirmando que había “[...] un problema de corrupción en las administraciones públicas y de infiltración paramilitar y de paramilitarismo dividiendo a la administración, infiltrando y dividiendo la política, dividiendo a la comunidad [...]” (Uribe Vélez, 2004). Fue entonces cuando expresó lo siguiente: “[...] Vengo a pedirle a la Fuerza Pública que los paramilitares del Meta se desmovilizan o se les acaba militarmente [...] como tiene que ser en un país que honra su Constitución [...]” (Uribe Vélez, 2004).

En mi opinión, este punto del discurso es crucial porque muestra la transición entre la legitimidad que el gobierno le daba a los grupos paramilitares, una aparente deslegitimación asociada a la corrupción y a la cooptación e infiltración en las instituciones del Estado³⁷⁶. Recordemos que paralelamente, se adelantaban las negociaciones de paz con el comisionado Luís Carlos Restrepo, situación que generó rivalidades entre las autodefensas que buscaban la desmovilización y las que no. Pero además en ese mismo discurso, Uribe prefiguraba lo que vendría después, el desarrollo agroindustrial en el Llano. Afirmó entonces:

[...] Es muy grave que una tierra que tiene estas oportunidades de progreso se le mancille la honra, se le lancen nubarrones con denuncias diarias de corrupción [...] uno se pone feliz cuando le dicen a dado buen resultado el experimento del maíz y de la soya en la altillanura, pero, eso se borra cuando le dicen hay corrupción, lo bueno se borra cuando le dicen hay paramilitarismo con corrupción, infiltrados en la política y en la administración [...] Necesitamos que crezca la economía derrotar las Farc pero necesitamos ahuyentar y desterrar a los paramilitares y desterrar la corrupción[...] (Uribe Vélez, 2004).

El discurso de ese 18 de septiembre de 2004 fue la antesala de lo que vendría después. A partir de este año se empezó a producir una modificación en la dinámica de la confrontación en Meta, puesto que, por una parte, integrantes del bloque Vichada perteneciente al Bloque Central Bolívar (BCB) de las autodefensas, al mando de alias *Macaco*, se movilizaron desde Cumaribo (Vichada) hacia los municipios de Mapiripán y Puerto Gaitán, donde hacían presencia el frente 44 de las FARC y las ACMV. Como resultado, varios hombres de las ACMV pasaron a formar parte de esta agrupación y el grupo como tal empezó a verse debilitado (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Además de la aparición de otros grupos de autodefensa diferentes de las ACMV también se empezó a notar la presencia del Ejército Nacional. El bloque Centauros empezó ganando la guerra contra Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC), al mando de alias *Martín Llanos*. Por esta razón, otros grupos paramilitares como el Bloque Central Bolívar, el Bloque Vencedores de Arauca y las ACMV se aliaron con quien iba ganando la partida. El ejército siguió interviniendo y la guerra entre las diferentes facciones de los paramilitares se profundizó. La situación fue denunciada por los pueblos indígenas del Meta en diciembre de 2004 cuando tuvo lugar el VII Congreso de la Organización Indígena Unuma que duro los días 6, 7, 8,9 y 10 de diciembre.

Todo este clima coincidió con otra de mis visitas al resguardo en el mes de octubre de 2004, no solo estaban dos grupos antagonicos de autodefensas en la zona sino que además había llegado el ejército a cumplir la derrota militar pronosticada por el entonces presidente Uribe Vélez. Por lo tanto las fronteras internas empezaron a cambiar. Esto se hizo evidente cuando

³⁷⁶ Para profundizar en el análisis sobre la cooptación de las instituciones de Estado por parte del paramilitarismo véase: Álvaro, M (2007), "La Parapolítica: la infiltración paramilitar en la clase política colombiana", Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Número 7, Ed. L'Ecole des Hautes Etudes en Ciencias Sociales. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document4636.html>; Bonilla, L. (2006), "Elecciones y cooptación de la institucionalidad en Colombia: el paramilitarismo en la Costa Atlántica", en Actualidad Colombiana, 7 de noviembre de 2006; García-Peña, D. (2005), "La relación del Estado colombiano con el fenómeno paramilitar: por el esclarecimiento histórico", Análisis político, n.º 53, pp. 58-76.

los puestos de control que antiguamente eran controlados por paramilitares empezaron a estar ocupados por las fuerzas armadas del Estado. El viraje de la política del gobierno de Álvaro Uribe Vélez se sintió en el cambio de los actores armados en el paisaje regional.

Un día que viajando al resguardo, al llegar al Alto de Neblinas, me percaté de que el puesto de control ya no estaba fiscalizado por las ACMV sino por el Ejército Nacional (Registro de Campo 12/12/2004). El Estado central empezó a reclamar la soberanía del Estado a través de la presencia militar reemplazando los antiguos retenes paramilitares por bases militares de ejército, aplicando nuevos mecanismos de control sobre la población. Por lo tanto el Estado ejerce el poder en zonas marginales sobre las que afirma tener poco control, pero en la que se mantiene o refuerza su centralidad basada en el ejercicio del poder a través del uso de la violencia y la vigilancia.

En este contexto, en el 2005³⁷⁷, el Gobierno nacional entabló negociaciones con estos grupos de autodefensa, acordando su desmovilización colectiva a través de la Ley 975 de Justicia y Paz. Según este proceso de justicia transicional, los paramilitares postulados por el gobierno podían colaborar con la justicia, contando la verdad, aportando a la reparación de sus víctimas y confesando sus crímenes. Esto último lo harían a cambio de penas de cárcel de máximo ocho años. Varias organizaciones de derechos humanos denunciaron que el proyecto de ley no cumplía las normas internacionales sobre el derecho de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación y que además, agravaría el problema endémico de la impunidad en Colombia (Amnistía Internacional, 2005).

A pesar de las críticas, en septiembre de 2005, 325 miembros del bloque Vichada del BCB se desmovilizaron en la inspección de Policía del Tuparro, de Cumaribo y entregaron 280 armas de largo y corto alcance, 26.650 cartuchos de diferente calibre y 63 granadas. En este mismo mes, en el corregimiento Tilodirán, jurisdicción de Yopal en el departamento del Casanare, se desmovilizaron 1.135 integrantes de la facción más grande del bloque Centauros y entregaron 684 armas de corto y largo alcance, municiones, explosivos y equipos de comunicación (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). En la finca “La María” en el corregimiento de San Miguel, del municipio de Puerto Gaitán, las ACMV se desmovilizaron de manera colectiva y se acogieron al programa de reinserción a la vida civil del Gobierno nacional. Asimismo hicieron entrega de 232 armas de corto y largo alcance, abundantes municiones, explosivos y equipos de comunicación (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Las ACMV se presentaron como una organización local, independiente, campesina, histórica y desligada del narcotráfico y la mayoría de sus miembros provenían de los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán (Garzón, 2005). Fue así como a finales de

³⁷⁷ El 25 de Julio de 2005 fue sancionada la ley de Justicia y Paz para regir el proceso de justicia transicional por el cual los diferentes grupos paramilitares podrían desmovilizarse. Como si segunda temporada de campo fue entre los meses de Febrero y Abril de 2005, no pude percatarme de sus efectos hasta mi regreso a la zona en el mes de Diciembre de 2006.

2005 el gobierno de Uribe declaró el fin de los grupos paramilitares (Tenthoff, 2008). Sin embargo, antes de que la desmovilización se hiciera efectiva, en los territorios indígenas se empezó a vivir ese cambio de dominio territorial por parte de los agentes armados. Como pude corroborar durante mis estancias etnográficas, un día estaba un grupo armado al mando, y al siguiente llegaba otro.

Este fue un periodo de confusión en que la población vivía una ambigüedad con respecto a quien dominaba en la zona. Los comuneros indígenas decían que tenían una preocupación de que de pronto los paramilitares y el ejército se enfrentaran cerca del resguardo y que de una u otra forma ellos quedaban en el medio. Durante este periodo muchos de los jóvenes indígenas que habían sido reclutados por las ACMV aprovecharon la ley de justicia y paz para desmovilizarse y volver a sus casas. No solo la llegada del ejército se hizo evidente sino también la de otros grupos paramilitares que buscaban recuperar el control de la zona.

Según me explicó un comunero indígena, los paramilitares estaban divididos y tenían una guerra interna ya que unos querían negociar con el gobierno y otros, conocidos como los “Urabeños”, no querían perder el control sobre el territorio. En últimas, habían cambiado los retenes de mando pero los paramilitares seguían transitando libremente por el territorio. Por otra parte, la población local se veía increpada por preguntas de los diferentes grupos que pedían información sobre sus adversarios.

El continuo peregrinaje de diferentes grupos armados por el resguardo y sus alrededores generaban, no solo una zozobra permanente entre sus habitantes, sino también el riesgo de quedar en medio del fuego cruzado. El tránsito y la redefinición constante de las fronteras internas manifestaban que el territorio empezaba a ser disputado por nuevos actores.

En 2005 se puso en Marcha la Operación Emperador por unidades adscritas a la Cuarta División del Ejército y en particular por la brigada móvil no. 4. El objetivo de esta operación era golpear las finanzas de las FARC a través de medidas como la aspersión aérea de cultivos ilícitos, la destrucción de laboratorios, la incautación de armamentos y explosivos, la captura de sus miembros e incentivar sus integrantes a desmovilizarse de manera individual (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007). Las tropas de la operación emperador emprendieron entonces una ofensiva hacia las zonas donde se encuentra la mayor parte de cultivos de coca del departamento.

Debido a las irregularidades del proceso de desmovilización en los Llanos Orientales, algunas estructuras que operaban en la zona no se desmovilizaron, lo que en consecuencia derivó en la aparición de estructuras rearmadas y emergentes (Rodríguez Lizcano, 2014). Como habían advertido algunas organizaciones de derechos humanos, la Ley de Justicia y paz, entrañaba el peligro de que los paramilitares desmovilizados se reintegren en el conflicto armado (Amnistía Internacional, 2005). La disputa territorial continuó después de la desmovilización de algunos de los grupos paramilitares de la región, regresé al resguardo en diciembre de

2006 para pasar la navidad y el fin de año con los sikuani³⁷⁸. Así, el bloque Centauros se dividió en tres fracciones: una al mando de “Pirata”, otra liderada por alias “Mauricio” y finalmente un último grupo comandado por Pedro Olivero Guerrero, alias “Cuchillo”³⁷⁹.

Es así como en 2006 en la región oriental se tuvo conocimiento de la disputa entre una nueva agrupación armada conocida como *Los Llaneros* o *los Cuchillos*, al mando de alias *Cuchillo* conformada por algunas personas que no se desmovilizaron y que pertenecían al bloque Centauros de las AUC, narcotraficantes y nuevos combatientes, como también ex paramilitares que pertenecieron al Ejército Revolucionario Popular Antisubversivo de Colombia (ERPAC) y otra agrupación, conocida como los *Paisas* o los *Macacos*, conformada por exintegrantes de los diferentes bloques desmovilizados de las autodefensas, provenientes de zonas como Urabá, Antioquia y Magdalena Medio, y personas dedicadas a la delincuencia común y al sicariato (INDEPAZ, 2007 ; Massé & Camargo Castro, 2013; Rodríguez Lizcano, 2014).

Esto trajo a una nueva oleada de violencia por lo que ese año se produjo un alza de 115% ya que pasaron de 44 homicidios por cada 100.000 habitantes a 95. Esto responde a las acciones de los *Cuchillos*³⁸⁰ (Massé & Camargo Castro, 2013; Rodríguez Lizcano, 2014). La situación humanitaria era complicada, según el Registro de Población Desplazada (RUPD) del municipio de Puerto Gaitán salieron expulsadas 3.379 personas entre 1997 y agosto de 2010. Durante mi estadía la gente comentaba que en Puerto Gaitán aparecían personas muertas, con un tiro en la nuca, o que simplemente desaparecían y recomendaban no salir a la calle después de las ocho de la noche (Registro Diario de Campo, 27/12/2006). A mi regreso al resguardo en el mes de abril de 2007 se olía el mismo aire de tensión. La expansión de los *Cuchillos* se hizo evidente especialmente en el municipio de Mapiripán, donde ocuparon los territorios que antes controlaban las AUC y entraron en una guerra sangrienta con el frente 44 de las FARC. Fue así cuando en el mes de agosto de 2007, las Fuerzas Militares dieron inicio a la operación Tempestad del Llano III, con el fin de desarticular a las bandas emergentes (Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007).

No pude regresar a la zona hasta el mes de agosto de 2010 que fui a visitar a algunas de mis amistades. Estaba enterada a través de la prensa de la presencia de las llamadas “bandas emergentes”. Se denunciaba que los *Cuchillos* hacían presencia en las veredas de La Cristalina, Murujuy y Planas, y que este y otros grupos ilegales permanecían en la región atraídos por la llegada de un nuevo modelo de desarrollo: las agroindustrias.

³⁷⁸ Es necesario aclarar que la literatura sobre el Desarme Desmovilización y Reintegración (DDR) en los Llanos es casi inexistente y los esfuerzos por sistematizar temas como las dinámicas del conflicto armado, derechos humanos y derecho humanitario se mantienen por lo regular al margen de dinámicas departamentales y municipales.

³⁷⁹ Alias *Cuchillo* había sido el jefe del frente Héroes del Guaviare de las AUC, pero no quiso acogerse a la ley de Justicia y Paz.

³⁸⁰ Alias *Cuchillo* siguió delinquiendo hasta diciembre de 2010 cuando cayó abatido en un operativo policial en el municipio de Mapiripán (Verdadabierta.com, 2011).

Uno de los motores del paramilitarismo en el país fue el acceso y control de grandes extensiones de tierra. No hay cifras exactas sobre el total de tierra que se ha acumulado a través del ejercicio de la violencia (Tenthoff, 2008). Según datos de la Contraloría, en 2007 los grupos paramilitares controlaban un total de 4 millones de hectáreas y tenían presencia en 712 municipios (Fundación Seguridad y Democracia, 2007; Álvaro Rodríguez, 2009).

Como señala Villa (2011), la ausencia gubernamental y la presencia de actores armados han fomentado las economías extractivas para financiar el sostenimiento de sus ejércitos, ya sean de guerrilleros o paramilitares. Como señalé, la realidad paradójica en la que viven los pueblos indígenas sikuani es que mientras en el plano jurídico se titulan como tierras de resguardo extensas áreas en las regiones periféricas como la Orinoquía, ellas se convierten en espacio de frontera, en nuevas áreas que se articulan por la vía armada al modelo de desarrollo dominante (Villa Rivera, 2011).

El 1 de mayo de 2012 la Defensoría del Pueblo emitió un informe en el que advertía que en el municipio de Puerto Gaitán, el territorio se estaba disputando entre varios grupos armados ilegales por ser considerada la última frontera agrícola y ganadera del país. Según el informe,

[...] En este contexto, los grupos armados ilegales de acuerdo con sus intereses, han identificado los territorios de la región como una zona estratégica por ser una nueva fuente de recursos económicos para el desarrollo de sus actividades, bien por la supuesta hipotética “prestación de servicios de seguridad”, bien por la realización de actividades extorsivas a empresarios y compañías que hacen presencia en el territorio [...]” (Defensoría del Pueblo, 2012).

Como señala Villa (2011), aunque el significado de la guerra se puede diferenciar según regiones y contextos históricos, es posible advertir que su única lógica es la imposición del modelo de desarrollo, que se asocia al control de las materias primas disponibles en los territorios indígenas, a la expansión de la frontera agrícola, o a la política estatal minero-energética. Los actores armados no dejaron de ejercer control territorial con su presencia en aquellos territorios que los indígenas esperaban serían reconocidos por el Estado (Houghton & Villa, 2004). Este control es tanto mayor cuanto más se desarrollan políticas favorables al neoliberalismo, donde la nueva relación entre indígenas y Estado parece ser menos importante que la negociación directa con grandes empresas privadas por la extracción de recursos naturales en los territorios indígenas (Caviedes, 2008c).

En este sentido, concuerdo con Tenthoff (2008), en que el impulso que se ha dado en los últimos años al sector agroindustrial, la industria petrolera, la minería y la infraestructura, muestra un vínculo claro entre la violencia paramilitar y el llamado “desarrollo” de la economía regional y nacional. Por lo tanto, el conflicto social y armado ha ido de la mano de una contrareforma agraria a nivel nacional, promovida desde por el Estado y empresarios nacionales e internacionales, y ejecutada por grupos paramilitares en colaboración con la fuerza pública (Tenthoff, 2008). Varios de los más importantes ex jefes paramilitares, en el pasado reciente se apropiaron de un importante número de hectáreas de Mapiripán y San

Martín, de las cuales varias fueron destinadas a grandes proyectos económicos. Algo similar sucedió en la finca Carimagua (Puerto Gaitán) donde “Cuchillo” despojó 15 mil hectáreas de tierra, en la cual se ha descubierto un gran potencial petrolero y agroindustrial. (Massé & Camargo Castro, 2013). En este contexto se generaron leyes que se ajustaban a esta nueva configuración territorial. Tal vez el más importante fue el Estatuto de Desarrollo Rural de 2006 a través del cual se legalizaron millones de hectáreas de tierras que los paramilitares habían despojado.

Como mostraré a continuación, las políticas gubernamentales de desarrollo se orientaron a concesionar amplios territorios indígenas a empresas multinacionales, lo que generó grandes inversiones para la adecuación de suelos y el desarrollo de obras de infraestructura como carreteras y el suministro de energía eléctrica. Los gobiernos disponen de los territorios indígenas en los que hay materias primas para explotar el control armado resulta el camino más fácil para garantizar a las empresas su ingreso a los territorios. De esta forma la frontera agrícola se expande por la presión de las zonas que el gobierno identifica como potenciales para el establecimiento de cultivos para la producción de agro combustibles y para la explotación petrolera (Villa Rivera, 2011). La presencia de empresas nacionales e internacionales dedicadas a la extracción de materias primas y la agroindustria en el territorio sikuani generaron divisiones internas en las comunidades y el gobierno indígena. Los recursos de las empresas se convierten en la nueva base económica que alimenta el clientelismo comunal, y en la causa de tensiones y disputas políticas entre líderes, comuneros y comuneras indígenas.

“Tierra a la vista”, la nueva cruzada por El Dorado: por las grietas del gobierno indígena entran las empresas

El gobierno de Álvaro Uribe Vélez revivió la fantasía del presidente Belisario Betancur de convertir la Orinoquía en el nuevo polo de desarrollo del país. Para ello impulsó la iniciativa “Renacimiento de la Orinoquía”, cuyo proyecto bandera era el desarrollo de más de seis millones de hectáreas en cultivos agroindustriales, principalmente forestales, caucho y palma de aceite³⁸¹. El proyecto de Uribe Vélez empataría con las “Locomotoras de Desarrollo”³⁸² del gobierno del Presidente Juan Manuel Santos con un alto potencial en la Orinoquía como lo son la agroindustria, la minería y el petróleo. De esta forma se pone en marcha una nueva oleada de colonización hacia los Llanos orientales que nuevamente redefine las márgenes del Estado. Una vez más desde el Estado central se construye un discurso en el que la Orinoquía aparece como una fuente de riqueza para el desarrollo de

³⁸¹ El Gobierno de Álvaro Uribe incluso le presentó este proyecto al gobierno de Japón por su potencial de captura de carbono bajo el Mecanismo de Desarrollo Limpio del Protocolo de Kyoto, negociación que nunca prosperó. Entre otros argumentos que se usaron para el impulso de tal megaproyecto en la Orinoquía estaba su supuesto beneficio ambiental, en tanto se convertirían sabanas improductivas y desprovistas de valor ambiental (por su falta de árboles) en bosques o cultivos perennes con mayor stock de carbono.

³⁸² El Plan Nacional de Desarrollo propuesto por el gobierno de Juan Manuel Santos tiene como eje cinco locomotoras: infraestructura, vivienda, agro, minería e innovación.

toda la nación por lo que otra vez se implementan políticas instrumentalizadas desde el centro que terminan por ser redefinidas en las regiones.

Cuando ya finalizaba mi última estancia etnográfica entre los meses de diciembre de 2012 y marzo de 2013, salió una publicación de la revista *Semana* sobre la Orinoquía titulada “Tierra a la Vista”³⁸³ y que tenía como subtítulo la siguiente afirmación: “La Orinoquía y la Amazonía están en un momento crucial para impulsar el desarrollo del país. Las decisiones que se tomen ahora serán vitales para lograrlo”. El 13 de marzo se realizó un acto en que se presentó la publicación en la ciudad de Villavicencio. Aquí se calificaron a la Orinoquía y Amazonia como las regiones más ricas de Colombia, con una extensión de casi la mitad de la nación, estos ambos territorios cuentan, entre otras cosas, con grandes reservas naturales, riqueza étnica y un gran potencial agroindustrial y energético y además fueron calificadas como el futuro económico del país (*Revista Semana*, 2013).

Desde mi punto de vista, la publicación de *Semana* enmarca una visión foránea y ajena a la región, representada en ese afán desarrollista sin reparo en los impactos y la problemática que pueda afectar la capacidad y sostenibilidad de los ecosistemas de la Orinoquía y la Amazonia. Los autores que aparecen en esta publicación se dedican a enunciar proyectos de desarrollo económico de interés, sin analizar con detalle la crisis actual desde el punto de vista ambiental, social y económico que ha traído la explotación irracional de materias primas. Era claro que una publicación financiada por la inversión privada no iba a satanizar esta última, ni mucho menos, iba a dar cuenta de los impactos que tiene el modelo de desarrollo extractivista en la región y que además pone en riesgo la supervivencia de la población de esta zona. Una vez más se presentaba la Orinoquía como el eterno Dorado, fuente de riqueza, tierra “de nadie” para colonizar y posible motor de desarrollo de la nación.

Según la publicación de la revista *Semana*, la Orinoquía cuenta con unas características, potencialidades y debilidades que agrupa en cuatro regiones de acuerdo con el posible modelo de desarrollo económico: la Orinoquía inundable³⁸⁴, Piedemonte³⁸⁵, Altillanura y Franja de transición³⁸⁶. En esta ocasión me concentro en la región de la Altillanura ya que es

³⁸³ La publicación de la Revista *Semana* fue financiada por la Asociación Nacional de Empresarios de Colombia ANDI y Pacific Rubiales Energy, entre otras, y tenía como objetivo exaltar las cualidades naturales, sociales y económicas que la convierten en el futuro y la puerta del progreso de Colombia.

³⁸⁴ La Orinoquía Inundable va desde el norte del río Meta, en Casanare, hasta el sur del río Arauca, aunque en el momento no se constituye en un atractivo para proyectos agrícolas de larga duración debido a las inundaciones que genera la época de lluvias, se está buscando a largo plazo la forma de apropiación de tecnologías que permitan darle el mejor uso a estas tierras (*Revista Semana*, 2013).

³⁸⁵ El Piedemonte, corresponde a la zona fértil que se extiende desde el sur del departamento del Meta hasta el departamento de Arauca, pasando por el departamento de Casanare constituyéndose como la transición de la cordillera oriental hacia los suelos de sabana de la Orinoquía (*Revista Semana*, 2013).

³⁸⁶ La Franja de Transición comprende los municipios de Cumaribo en el departamento del Vichada, Mapiripán en el departamento del Meta y el sur del municipio de Puerto Gaitán, por lo que nos encontramos con una mezcla de selva y sabana por lo que nos encontramos con un territorio de gran biodiversidad (*Revista Semana*, 2013).

allí donde realicé mi trabajo de campo. Ésta se abre paso desde el municipio de Puerto López pasando por la margen derecha del río Meta hasta la desembocadura del río Orinoco en el departamento del Vichada. Esta región comprende los municipios de Puerto Gaitán, Puerto López, la Primavera, Puerto Carreño y Santa Rosalía, es allí hacia donde apuntan las grandes políticas de desarrollo económico del país; políticas que van más allá del Plan de Desarrollo Nacional por las grandes extensiones de tierra y la riqueza en materias primas (Departamento Nacional de Planeación, 2011; Revista Semana, 2013; ONIC, 2013a).

Cada uno de estos municipios, están dentro del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES)³⁸⁷, por lo que además de asignárseles recursos, se busca reorganizar el territorio con el fin de imponer el modelo de desarrollo agroindustrial y seguir fomentando tanto al sector minero como ganadero. Sin embargo, en la elaboración de estos planes de desarrollo, poco se ha tenido en cuenta el punto de vista de los pueblos indígenas de la Orinoquía y esto se evidencia en el informe presentado por la Revista Semana donde se excluye por completo la visión de los pueblos. Como ya había señalado en la introducción a esta tesis, en la Orinoquía existen 52 resguardos, cuya superficie total es de 447.208 hectáreas. La publicación no tiene en cuenta esta condición poblacional que data de épocas precolombinas y que más del 30 por ciento del territorio de la región está constituido bajo la figura de resguardo. Se desconoce además que la violencia armada, la dinámica minero-energética y el boom agroindustrial están produciendo graves impactos para la población indígena. Por otra parte, no se tiene en cuenta emisión del auto No. 004 de 2009 de la Corte Constitucional, donde se evidencia la extinción física y cultural de los pueblos indígenas de Colombia, entre estos el pueblo Sikuani, obligando a las instituciones nacionales y locales a tomar medidas para su preservación.

La participación indígena en el diseño de las políticas de desarrollo es escasa y por lo tanto, la consulta previa es una “promesa ilusoria”, en palabras de Villa (2011), o desde mi punto de vista como una puesta en escena o teatro. Además es una clara violación al derecho de los pueblos indígenas al consentimiento libre, previo e informado. Esto se evidencia en la invisibilización del punto de vista indígena tanto en la citada publicación de la Revista Semana, como en los documentos emitidos por el CONPES y el Departamento Nacional de Planeación quien definió la Orinoquía como un territorio abierto a la exploración y a la colonización, lleno de oportunidades para la iniciativa privada, en donde, a diferencia de la

³⁸⁷ El Consejo Nacional de Política Económica y Social está catalogado como el máximo organismo de coordinación de la política económica en Colombia. No dicta decretos, sino que da la línea y orientación de la política macro. El Conpes está presidido por el primer mandatario del país y la secretaría técnica la ejerce el jefe del Departamento Nacional de Planeación, que elabora los documentos para ser tratados en cada una de las sesiones. Además del presidente de la República del organismo hacen parte los ministros de Relaciones Exteriores, Comercio Exterior, Hacienda, Agricultura, Desarrollo, Trabajo y Obras Públicas. También asisten como miembros permanentes a las sesiones, el jefe del Departamento Nacional de Planeación y el gerente del Banco de la República.

Amazonía, no existen mayores restricciones ambientales (Departamento Nacional de Planeación, 2007)³⁸⁸.

El desarrollo de megaproyectos está llevando a un nuevo ordenamiento territorial en la región violando de forma recurrente el derecho de los pueblos indígenas al consentimiento previo, libre e informado. Esto viene generando algunas dudas e incertidumbres ya que no se han analizado los posibles impactos culturales, económicos, sociales y ambientales en las comunidades indígenas. Hasta la fecha se han realizado algunos diagnósticos sobre los impactos que este nuevo modelo de desarrollo en el resguardo Wacoyo. Parto de analizar los impactos que la presencia de estas empresas ha tenido en la hegemonía comunal del resguardo Wacoyo pero sobretodo como al igual que las transferencias los recursos de las empresas privadas han debilitado y fragmentado a las comunidades y sus gobiernos.

Para dar cuenta de esta fragmentación describiré brevemente los conflictos que surgieron a partir de un proceso de consulta previa con las empresas Tecpetrol y Pacific Rubiales como también con la toma pacífica de los predios de la empresa agropecuaria Fazenda Aliar S.A.

Disputas políticas por los recursos de empresas privadas: fraccionamiento político y clientelismo comunal

Desde principios del siglo XX, las compañías petroleras extranjeras que operan en Colombia declararon los Llanos Orientales como “zona de reserva” a través de la obtención por medio de concesiones que el Estado les hizo (y lo sigue haciendo) de grandes extensiones de terreno. Desde 1976, empresas nacionales y extranjeras han extraído petróleo en el departamento del Meta, ubicándose, en la actualidad, entre los tres mayores productores del país.

Durante mi primer trabajo de campo en 2004, en las proximidades al resguardo hacían presencia las empresas Metapetroleum Corporation³⁸⁹ que es una subsidiaria de la empresa Pacific Rubiales Energy y el grupo petrogasífero estadounidense Hupecol. Para entonces, el yacimiento de Rubiales tenía una producción de 5.500 barriles diarios, razón por la cual tendía a convertirse en un próspero campo petrolífero. Durante mi estadía en el Resguardo entre los meses de septiembre y diciembre de 2004 y de febrero a abril del 2005, la empresa petrolera Hupecol adelantaba proyectos de exploración que conducían a la explotación de nuevos yacimientos petrolíferos (Calle Alzate, 2005). Esto disparó la demanda de mano de obra indígena, la más capacitada para estas labores gracias a su amplio conocimiento del

³⁸⁸ El Plan de Desarrollo 2006-2010 “Estado Comunitario Desarrollo para Todos”, durante el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez, planteó que la Orinoquia hacía parte de las regiones de Colombia en fase de formación, al tiempo que la considera como un territorio abierto a la exploración y a la colonización, lleno de oportunidades para la iniciativa privada en donde, a diferencia de la Amazonia, no existen mayores restricciones ambientales.

³⁸⁹ Las directivas de la empresa Metapetroleum Corporation aspiraban incrementar la producción de petróleo de 5.500 barriles diarios a 10.000 barriles para el 2005 y tenían una proyección de 20.000 barriles diarios para dentro de 5 años

territorio a ser explorado. Esta demanda desapareció una vez finalizada esta etapa. Por lo tanto, estos empleos no generan estabilidad económica debido a su carácter temporal. Así, es posible afirmar que la generación de empleo por parte de las compañías petroleras es un arma de doble filo: se generan puestos de trabajo, pero de muy corto plazo porque los contratos son de veintiocho días (Registro Diario de Campo 19/05/2005). Para entonces, algunos de los hombres de la comunidad trabajaban para las petroleras pero aun mantenían algunas de sus prácticas tradicionales de subsistencia como la caza y el cultivo del conuco³⁹⁰ además de trabajar como jornaleros en algunas de las fincas aledañas o la venta de artesanías. Sin embargo, en cuestión de 5 años el escenario cambió completamente y esto se refleja en el aumento de empresas que han decidido invertir en el sector petrolero del Meta.

A finales de agosto de 2012, frente a las seis empresas que realizaban actividades de explotación petrolera, se encontraban 17 adicionales en etapa de exploración³⁹¹. Este panorama ha repercutido en un incremento significativo de los precios de la tierra en la región de los llanos orientales (Massé & Camargo Castro, 2013). Alfredo Molano (2012) dio cuenta, por ejemplo, del incremento del valor de la tierra en la primera etapa de bonanza petrolera, derivado de la creación de nuevas vías y las crecientes expectativas de hallazgo de petróleo. Así, tierras que costaban \$50.000 la hectárea, pasaron a costar \$500.000. Luego de “restablecido el orden” por parte de los paramilitares (desde los años noventa hasta inicios de los años dos mil), casi de forma automática se dio un impulso a las compras a gran escala; la conjunción de esas dinámicas económicas explican que los precios de la tierra en la actualidad hayan alcanzado en algunas partes del Meta cifras que rondan los \$10 millones de pesos la hectárea (Molano, 2012; Massé & Camargo Castro, 2013).

A inicios de 2013, casi la totalidad del territorio del departamento del Meta había sido concedida para la exploración petrolera a un total de veintiún empresas de Colombia, Canadá, Brasil, China Corea o la India³⁹² y se estaba produciendo alrededor del 55% del

³⁹⁰ El conuco es el huerto que hacen los grupos indígenas de los Llanos a lo largo de un caño dentro del monte. Generalmente es un cultivo de yuca dulce y yuca amarga

³⁹¹ “[...] Reportes económicos estiman que la producción de hidrocarburos en el Meta durante 2012 cerró en diciembre con un promedio diario de 469.160 barriles, esto es, un incremento del 9,4% respecto al mismo período del año anterior. Esos indicadores demuestran que el Meta es el principal productor de crudo del país, con una participación del 49% en la producción nacional. Las principales contribuciones a la producción petrolera del departamento durante 2012 fueron realizadas desde Campo Rubiales (con 175.969 barriles diarios), y los campos Castilla (65.935 barriles), Castilla Norte (49.554 barriles), Quifa (46.491 barriles) y Chichimene (37.603 barriles) [...]” (Massé & Camargo Castro, 2013, pp. 7-8).

³⁹² Tecpetrol Colombia SAS (empresa de origen argentino); Petronova (empresa canadiense); Montecz S.A (empresa colombiana); SK Innovation (empresa surcoreana); Petrobras Colombia Limited (empresa de origen brasilero); Hupecol Operating Co LLC (empresa de origen estadounidense); ONGC Videsh LTD Sucursal colombiana (empresa de origen indio); Winchester Oil and Gas (empresa colombiana adquirida por la norteamericana GeoPark); Pluspetrol Colombia Corporation (empresa canadiense); Maurel and Prom Colombia B.V (empresa de origen francés); Columbus Energy (empresa de origen canadiense); Grupo C&C Energía Barbados Sucursal Colombia (de origen barbadense, filial de Pacific Rubiales Energy); Canacol Energy (empresa canadiense); Consorcio Andes Energía Argentina S.A; Integra Oil & Gas S.A.S (empresa argentina); Emerald Energy PLC Sucursal Colombia (empresa de origen chino, hace parte de la corporación Sinochem); BC

petróleo nacional (Massé & Camargo Castro, 2013). En esta región del país se concentra el desarrollo de los crudos pesados, uno de los ejes de la estrategia para aumentar la producción y reservas de petróleo durante los próximos años. Colombia, el cuarto mayor productor de crudo de Latinoamérica, tiene unas reservas de petróleo de 2.000 millones de barriles. Paradójicamente, el petróleo se encuentra en el subsuelo de los territorios de los pueblos indígenas.

Muchos de los jóvenes indígenas ven en las petroleras una oportunidad de ascender socialmente. Un joven sikuani me explicó que su sueño era trabajar en la petrolera porque de esa forma iba a poder comprarse una moto, ponerle electricidad a la casa y comprar un televisor con televisión satelital para poder ver los partidos del Real Madrid (Registro Diario de Campo 05/02/2013). Durante mi última visita al resguardo, observé como muchos de los jóvenes varones de la comunidad se encontraban desocupados. Algunos tenían expectativas de ingresar en la universidad para estudiar una carrera o en el SENA para hacer algún grado técnico. Otros como mencioné esperaban que les saliera un contrato en alguna de las empresas que hacen presencia en la región. Aunque la participación por parte de los jóvenes varones en las actividades comunitarias varía de acuerdo a cada comunidad, en varias de los caseríos del resguardo hay un desinterés generalizado de los jóvenes hacia estas. En el caso de las mujeres es diferente. Muchas de ellas han acabado su escolarización pero trabajan como cuidadoras en cada una de sus unidades familiares.

Para los líderes sikuani, cuando los jóvenes terminan su escolarización se sienten desarraigados porque han perdido un sentido de pertenencia hacia su propia cultura. Su manera de pensar no corresponde a la cosmovisión que sus generaciones anteriores si comparten, por lo que hay un desinterés en hacia la vida comunitaria y muchos ven en las petroleras una salida a su evidente estado de anomia. Por lo tanto hay un sector del gobierno indígena que aboga por “el retorno a las costumbres” por lo que otro solicita capacitación y becas para que los jóvenes indígenas se vinculen al mundo laboral y a la economía de mercado.

Sin embargo, no todos los jóvenes tienen las mismas oportunidades para trabajar en estas empresas y es aquí donde entran a jugar las dinámicas de poder de la hegemonía comunal sikuani y es que las posibilidad de que un joven entre a trabajar allí, está determinada tanto por las jerarquías internas de edad y género como por el clientelismo comunal.

Las élites políticas indígenas como representantes y del pueblo ante las empresas privadas han utilizado los puestos de trabajo en las petroleras y empresas agroindustriales para engrosar su clientela. En mi opinión, tanto los puestos de trabajo como los recursos de estas empresas hacen parte de la base económica que alimenta el clientelismo en el entorno

Exploración y Producción (empresa española); Meta Petroleum Corp. (subsidiaria de la canadiense Pacific Rubiales Energy); Ecopetrol S.A; Hocol S.A (empresa colombiana, filial de Ecopetrol); Petrominerales Colombia LTD Sucursal Colombia (empresa de origen canadiense); New Granada Energy Corporation (empresa de origen chino).

municipal como también las redes clientelares en el entorno de las comunidades indígenas. Aquí solo me aproximaré a lo que ocurre en el entorno de la hegemonía comunal.

En Puerto Gaitán es común entre los mestizos que un sujeto cobre a otro entre 50 y 500 mil pesos para que le ayude como mediadores para trabajar en las petroleras. Los líderes indígenas también cumplen un papel de intermediarios entre las empresas y los comuneros al ser reconocidos legalmente como los representantes del pueblo, por lo tanto hacen de mediadores en la red clientelar que existe entre las empresas (patrones) y los comuneros y comuneras indígenas (clientes).

En el entorno comunal, los líderes pasan de mediadores a patrones al monopolizar los puestos de trabajo ofrecidos por la petrolera. Los comuneros que quieren acceder a estos puestos ofrecen su lealtad y apoyo político a cambio de la gestión ante la petrolera. En esta red clientelar la relación no solo se da entre el líder y el sujeto beneficiado sino también con toda su familia. Es decir, que el joven no es el único que debe lealtad y apoyo político al líder que gestionó su empleo, su familia también participa de ese contrato informal. Esto ocurre porque cuando un joven sikuani se convierte en obrero sus ingresos son mucho mayores que los de cualquier otro joven de la comunidad o de cualquier otro miembro de su familia, por lo que no solo asciende socialmente el joven sino también toda su familia que se beneficia de esos recursos. Por lo tanto, la familia entera entra a hacer parte de la clientela del líder.

Como la familia está involucrada, generalmente la negociación no se da entre el joven que va a trabajar y el líder sino entre este último y el patriarca de la familia. Por lo tanto, en las redes clientelares comunales el patriarca ejerce de mediador entre el líder indígena y su hijo, sobrino o nieto. Es aquí donde vislumbran las jerarquías de edad. A pesar de que el joven sikuani es adulto y está en la capacidad de gestionar su propio empleo, generalmente quien participa de la negociación es su padre, tío o hermano mayor. Las jerarquías de género también se hacen visibles pues las familias prefieren que trabaje en la empresa un hijo varón. Esto se da por dos razones: una es que los obreros de la petrolera deben ausentarse durante varios días de la comunidad y, en el caso de las mujeres, se considera que están abandonados el hogar y los hijos. Otra es que las ofertas de empleo del sector generalmente buscan jóvenes varones.

No todas las familias pueden tener a uno de sus miembros trabajando para la petrolera y esto ha generado una división interna a nivel comunitario. Con el tiempo, los jóvenes que salen a trabajar a las empresas ya no quieren regresar al resguardo porque experimentan nuevas formas de vida. Ven en este tipo de vida una oportunidad de camuflarse entre los mestizos del pueblo escapando del racismo estructural al que han estado sometidos. Consecuentemente, muchos de ellos se han desligado de la comunidad y de muchos de los valores culturales sikuani, proceso que además se ha acelerado con la llegada de internet y la televisión satelital. Algunos mayores sikuani hablan de una inminente pérdida de la cultura. Así lo expresó Eduardo Aldana quien me explicó que entre los más adultos también hay una desconexión con el pueblo, su cultura y el territorio. En palabras de Eduardo:

[...] Entonces por ejemplo si un viejo tiene dos hijos que trabajan en la petrolera, pues ya no trabaja más porque si cada hijo se saca de salario un millón quinientos, tres millones mensuales. Ese ya es un indígena rico. En ese momento al indígena se le olvida que necesita el resguardo, que necesita el territorio, ya deja de sembrar la yuca, porque le están pagando entonces con esa plata compra el arroz para su familia y su casa. El casabe y el pescado también lo compra. Pero cuando se acaba el chicharrón también es grave. Ahí si se acuerda de su región [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Por lo tanto no solo los jóvenes sino también los mayores se sienten desinteresados en las dinámicas comunitarias. Por otra parte, los altos salarios que llegaron con las petroleras han roto por completo con lo poco que quedaba de la economía comunitaria sikuani. Así me lo explicó una comunera indígena del resguardo Wacoyo:

[...] Antes todo el mundo tenía su cultivo de yuca. Y si yo hoy hacia casabe mañana hacías tú, pero después ya no. Antes todos comían de todo. Si traían casería acá, todos comíamos, si traían mi papá allá, todos comíamos, si traía Pepito allá, todos comíamos y así. Eso era como una cadena. Pero hoy en día ya no. Acá pueden traer a mi casa 4 libras de carne pero yo la salo y ya no le doy a nadie solo a mi papá y a mi mamá porque ya nadie le da a uno nada. Eso cambió porque de un momento a otro todo es comprar, comprar y comprar. Yo no sé, ahora hay que pagar por todo. Nosotros mantenemos esa colaboración acá con mi hermana pero porque somos vecinas. Y eso si en casi todas las culturas pues se colabora con el vecino, que un plátano, que la cebolla; porque el familiar de uno es el vecino, pero ya con la otra gente no. Ni vienen, Ni uno va. Ayer a mí me dieron un pedazo de carne pero porque mi marido le prestó la moto para ir por el bicho si no, no nos hubieran dado nada. Ya aquí eso se perdió. Que toda las mañana se amontonaban a tomar tinto, ya fuera donde el capitán, la otra mañana donde mi papá, la otra mañana en otra casa, era como más unida. Todas las mañanas uno se enteraba de que era lo que pasaba ayer, todos se enteraban lo que iba a pasar hoy. Pero ahora nadie sabe lo que pasa en ningún lado. En todas las comunidades es igual y eso es culpa de la petrolera. La gente gana plata y ya no produce su propio alimento. Que pasa ahorita, una persona trabaja para la petrolera y se gana millón y medio el que menos gana y dos millones el que más. Resulta que ellos ninguna sacrifica 200 mil pesos y le paga 5 o 6 jornales a alguien para que le siembre un conunco, nadie, entonces ellos cuentan de su salario no más. Ellos ahora tienen la billetera gordita para la cervecita, pero el día de mañana se les acabó el contrato y se quedan sin nada. Yo por eso ahora hago mi casabe y cobro por cada torta. Ahora todo es plata, aquí ya es como vivir en el pueblo. Los precios en el pueblo han subido mucho. Antes nosotros nos dedicábamos a sembrar la yuquita y a pescar y con 50mil pesitos nos daba para comprar el aceitico, la sal y el café. Hoy en día nadie pesca. Ya no se hace trabajo comunitario ya no hay unuma, aquí todo es plata. Acá la cultura ya se perdió [...] (Entrevista a comunera indígena 02/03/2013).

Según el relato de esta comunera con la llegada de los dineros de la petrolera la comunidad se quebrantó y solo permanecen los lazos de reciprocidad entre la familia más cercana. Gran parte de las relaciones entre los comuneros se limitan a intercambios monetarios y compara la vida en la comunidad con la del pueblo. La gente ha dejado de sembrar y de producir su propia comida porque ahora prefiere comprarla. Explica además que su familia ha tenido que adaptarse a estas nuevas circunstancias por lo que ella decidió empezar a vender las tortas de casabe. Por lo que ahora en la comida hay un grupo de familias que siguen sembrado yuca y haciendo el casabe y el mañoco y otros que tienen más poder adquisitivo y que lo compran.

Esto me recordó la afirmación de un líder una noche conversando cuando le pregunté si ese año iban a sembrar conuco, a lo que me respondió que la comunidad ahora estaba dividida en “estratos”, porque había gente con más poder económico que otra. Me dio a entender que su familia pertenecía a ese grupo y que, por lo tanto, no tenían conuco ni preparaban casabe porque tenían dinero para comprárselo a diferencia de aquellas familias que si tenían que prepararlo.

Eduardo Aldana también habla con nostalgia sobre las relaciones de reciprocidad comunal o *wakena*. En sus palabras,

[...] el wakena es algo bonito, pero hoy en día el wakena no sirve. Antes si alguien traía un venado un cachirre pues wakena. Pero esa ves porque había harto. Hoy en día no hay nada. Hoy en día hasta para comer hay que disponer para vender. Porque necesita para el jabón. Ya entonces wakena se acabó. Ya nadie sale a mariscar para todo el mundo y todo el mundo llega ika nawakena. Ahora todo el mundo en su razón. Eso ya se acabó, todavía existe el que mariscaba, pero ya no existe conforme era él. Ya cambió su actitud. Aquí yo ya no veo mariscar para todo el mundo. Yo marisco para mi casa y si me sobra y a alguien le interesa algo me lo tiene que cambiar así sea por una libra de arroz o por panela, porque yo tomo café yo necesito el jaboncito. Como algunos no tenemos sueldo, si no hay mañoco para producir harto como antes. Todo se acabó [...] Ya no hay nawakena [...] que cada persona disfrute con lo que cada persona consigue [...] (Entrevista a Eduardo Aldana 19/01/13).

Otro de los escenarios en los que se perciben las disputas políticas y las jerarquías internas que componen la hegemonía comunal sikuani es en los procesos de consulta previa. Con la reciente penetración de las empresas petroleras en los territorios indígenas se han estado adelantando procesos de consulta previa. Los líderes indígenas sikuani denunciaron en algunas asambleas que los procesos no siempre se hacían “de buena fé” y que había muchas irregularidades. Algunos comuneros y comuneras denunciaron que el pueblo no estaba lo suficientemente capacitado para adelantar los procesos de consulta previa con las distintas empresas. También denunciaron la compra y manipulación de los líderes indígenas para adelantar procesos de consulta que sean rápidos y baratos para la compañía por lo que esto está generando una serie de conflictos dentro de las comunidades. En otros casos las negociaciones se han dado a través de la intimidación de los grupos armados que tiene presencia en la zona. Según un informe del Observatorio Internacional DDR, con ocasión de los desencuentros y múltiples conflictos entre empresas petroleras y grupos indígenas para la implementación de actividades de exploración en sus territorios, algunos actores armados ilegales habrían contactado a líderes indígenas para convencerlos de facilitar el trabajo de las petroleras en sus territorios. Organizaciones de Derechos Humanos han denunciado que los grupos armados asociados a las EPARC les habrían manifestado a representantes de un resguardo indígena que facilitarían su vinculación laboral en una empresa petrolera de la zona a cambio de permitir que dicha compañía trabajara en sus territorios y les cedieran una parte de sus sueldos (Massé & Camargo Castro, 2013).

Como señalé en el capítulo anterior, los recursos de transferencias ocupaban un lugar predominante en las asambleas del gobierno indígena. La presencia de las empresas petroleras también se ha convertido en una preocupación dentro del gobierno indígena que muchas veces han denunciado los efectos ambientales que estas tienen sobre el resguardo.

Sin embargo, el tema que más genera tensiones entre los líderes y sobre el que más se discute está asociado a la repartición de los recursos. Por lo tanto sugiero que para los sikuani en Wacoyo el problema no es que las petroleras estén en el territorio sino quién se beneficia y como se reparten los recursos que estas empresas traen. Según me manifestó un capitán sikuani, los indígenas no pueden oponerse a la entrada de las petroleras. Recuerdo que le pregunté que por qué les habían permitido la entrada, a lo que él me respondió:

[...] qué podemos hacer, si nos negamos terminarán por comprar toda la tierra alrededor del resguardo, sacarán el petróleo por un tubo desde el otro lado, y como el pozo no está en nuestra tierra, pues no nos pagarán nada. Pero si ellos entran acá al territorio nosotros podemos pedir que nos indemnicen y conseguir recursos [...] (Entrevista a líder sikuani 19/01/2013).

Los líderes indígenas ven las negociaciones con las petroleras y los procesos de consulta previa como transacciones. La transacción se realiza entre representantes de las comunidades indígenas y funcionarios gubernamentales y de la Agencia nacional de Hidrocarburos especializados en la consulta previa. En esta transacción no es importante preguntar por la legitimidad de la representación, como tampoco lo es asumir una metodología para informar a los indígenas de manera cualificada sobre el proyecto a realizar y sus impactos sobre su vida y sus territorios. El objetivo es cumplir formalmente con la obligación de consultar y transar un monto de inversiones. Por lo tanto, desde las élites indígenas se maneja un triple discurso. Por un lado, va el discurso de la consulta, por otro va el discurso de los derechos y también aparece el discurso de los recursos y las transacciones. El líder como mediador debe manejar esos tres discursos a la perfección, además tiene la capacidad de modificar los proyectos presentados por la comunidad, el de reclutar redes de cooperación además de monopolizar la información relevante a la consulta³⁹³.

A pesar de que la Constitución del 91 dispuso que la consulta previa es un mecanismo idóneo para salvaguardar la integridad de los pueblos indígenas en contextos de explotación de recursos naturales en territorios indígenas, en las áreas de explotación de hidrocarburos, como en el caso del Resguardo Wacoyo, la consulta se ha convertido en una simple transacción, en la oportunidad para que un sector de la población movilice unos recursos que se concretan en un proyecto productivo o en una obra de infraestructura, como también en contratos para miembros de las comunidades afectadas. Por otra parte, a pesar de que hay una tímida presencia del Ministerio del Interior en la región, este no es garantía suficiente para defender los intereses de los pueblos indígenas en los procesos de consulta previa y en ocasiones ha intervenido en la violación del derecho de los pueblos indígenas al consentimiento previo, libre e informado (ONIC, 2013a; ONIC, 2013b).

El 7 de enero de 2013 fue la segunda reunión de capitanes del año en la comunidad de Manguito. Antes de que empezara la reunión irrumpieron dos funcionarios de la empresa

³⁹³ Durston (2005) señala que parte de las estrategias de los mediadores para mantener el control de los recursos y sus posicionamiento en el poder son: modificar diseños de programas, reclutamiento de redes de cooperación y monopolización de la información.

Pacific Rubiales y un ingeniero ambiental. La razón: tenían que hacer un monitoreo ambiental de la calidad del aire del resguardo para cumplir con las directrices que les exigía el Ministerio del Medio Ambiente. El responsable social de Pacific Rubiales se dirigió a la asamblea y pidió permiso para poner un monitor que medía la calidad del aire dentro de los terrenos del resguardo. Los líderes presentes reaccionaron con desconfianza al no entender de qué se trataba y le solicitaron a la empresa que hiciera otro encuentro en que les hicieran un taller más serio explicándoles cómo es que funcionaba el aparato. Uno de los líderes manifestó que las consultas debían seguir un conducto regular según lo exigía la ley (Registro Diario de Campo 07/01/2013).

Los trabajadores de la empresa insistieron en seguir con la reunión y propusieron la elaboración de un acta alegando además que era imposible hacer otra reunión. Su argumento fue que las mediciones de aire debían hacerse en los días exactos, si aplazaban el proceso para informar a la comunidad, no podrían cumplir con el estudio. En ese momento le solicitaron al ingeniero ambiental que les explicara el funcionamiento de la máquina que pensaban instalar en el resguardo. Así el profesional comenzó a explicar con palabras técnicas el funcionamiento de un aparato que medía las partículas de aire. Ni los sikuani ni yo entendimos nada de lo que estaba planteando el ingeniero. Este discurso inextricable hizo reaccionar a los líderes presentes en la asamblea quienes de forma inmediata empezaron a quejarse de los impactos que las petroleras que están en las inmediaciones del resguardo le están generando a la población (Registro Diario de Campo 07/01/2013).

Varios de los líderes argumentaron que el resguardo era un territorio autónomo y que sus derechos como indígenas estaban siendo vulnerados por la petrolera. Finalmente el responsable del área social de la empresa intervino señalando que Pacific Rubiales no era responsable de lo que estaba pasando en el resguardo e insistió en que no son la única empresa que hace presencia en la región asegurando que los camiones que pasan por el resguardo no son suyos. La asamblea respondió confundida. En medio de esto, uno de los líderes intervino en sikuani. Dijo a sus compañeros que la asamblea debía tratar temas importantes en la reunión y que los de la petrolera les estaban quitando tiempo, por lo que resolvieron que les dejarían instalar la máquina pero con la supervisión de los miembros del gobierno indígena. Dijeron que ese acompañamiento debía ser remunerado y que esperaban que se citara una nueva reunión en la que la petrolera aportara un refrigerio para los asistentes (Registro Diario de Campo 07/01/2013). Ahí aparece el discurso de la transacción. La mini consulta concluyó con la firma del acta por los asistentes y el “¿nos tomamos una foto?” del responsable social de Pacific Rubiales como si eso fuera una celebración familiar. El trámite estaba cerrado [...] (Registro Diario de Campo 07/01/2013).

Aunque este es un ejemplo puntual, estas dinámicas se reproducen cotidianamente en el resguardo. El proceso casi siempre es el mismo, luego aparecen las organizaciones no gubernamentales que operan los proyectos y que garantizan una comunicación entre la

empresa y los pueblos indígenas adecuada a los intereses de aquella. Sin embargo, cuando las negociaciones son más prolongadas hay más espacio de controversia y disputa por los recursos. Como señalé, para los sikuani el problema aquí es que no todo el pueblo se beneficia de estas transacciones. Cuando el dinero entra en las comunidades, al igual que con las transferencias, no es redistribuido de forma equitativa sino que permanece en los círculos cercanos de la élite política, es decir a su clientela. Eso explicaría la desconfianza de los comuneros hacia sus propias autoridades. Así, el dinero ha creado divisiones internas que las empresas aprovechan. Es en las grietas del gobierno indígena que entran a actuar las multinacionales.

Este tipo de conflictos se hicieron mucho más visibles durante las negociaciones con la empresa Tecpetrol. El 29 de diciembre de 2012 varios líderes de la comunidad estaban hablando sobre el proceso de consulta previa que Tecpetrol venía adelantando. En días anteriores les habían dejado la tarea de escribir sobre sus prácticas culturales y a los líderes que participaran se les retribuiría económicamente con una bonificación de 400 mil pesos colombianos³⁹⁴. Algunos de los comuneros y comuneras que no fueron tenidos en cuenta para esta tarea se sintieron discriminados. Según lo relatado por algunos de ellos, el dinero que traen las empresas en los procesos de consulta previa no llegan a todas la población sino que permanecen en unas pocas manos (Registro de Campo 01/20/2013). Entre las últimas semanas de diciembre de 2012 y el mes de enero de 2013 se hicieron múltiples reuniones con la empresa Tecpetrol, reuniones eternas que iban desde las 8 de la mañana hasta las 4 de la tarde, días en los que los asistentes a las reuniones no podían trabajar para conseguir el sustento de sus familias. Muchos comuneros esperaban una remuneración económica por participar en la asamblea. Le escuché decir a uno de ellos: “[...] si le pagan a los capitanes por qué no nos pagan a nosotros [...]” (Registro Diario de Campo 19/01/2013). Efectivamente, hubo remuneración.

Conversando con uno de los líderes sobre el descontento que había suscitado entre algunos comuneros su remuneración por coordinar las asambleas para la consulta previa me percaté de la importancia que le dan los líderes a manejar el discurso de la consulta y de cómo asumen un papel más de traductores que de representantes. El líder me explicaba lo siguiente:

[...] En la parte de la coordinación de los encuentros pues también dije, yo puedo coordinar, no me han dejado coordinar, bueno salen versiones que eso para mí no es problema, si hay alguien que quiera coordinar pues se le puede decir, bueno coordine usted. La cuestión es que se maneje prudentemente lo que lleva un valor un rescate una legitimidad propia para el pueblo, ¿cierto? esto está bien. En la parte de la metodología enseñanza o de poder coordinar una asamblea con los estudios que hacen las petroleras y la comunidad somos muy poquitos lo que entendemos y que podemos seguir la metodología que ellos traen, entonces no puede ser cualquiera el que coordine, para poder entender y debatir esa metodología que ellos traen o esa propuesta que ellos traen, no cualquiera puede coordinar. Porque la idea es

³⁹⁴ 400,000 pesos colombianos equivalen a 157.52 euros aproximadamente.

que la gente dirá que está ganando mucha plata y que ellos también pueden coordinar, así se ganan una plata y ahí en ese sentido estamos mal. El punto es que se legitime, se conozca, y se le enseñe a la comunidad más o menos qué es lo que se le puede pedir por una hora de impacto que haga la petrolera acá. Por ejemplo ya se conoce los impactos puede ser positivo o negativos. Hasta ahí, pero el manejo ambiental del territorio todavía no se conoce. Ese manejo la gente deben de conocerlo muy bien la gente debe saber muy bien cuál es el perjuicio y del manejo del medio ambiente. Y en eso nos toca hacer muchos talleres. Pero por ejemplo la compañía nos impone que tenemos que hablar de valorización de impactos y pago por impacto de la sísmica. Y eso pues la mayoría de acá de nuestro resguardo desconocemos esto [...] (Entrevista a Líder indígena 30/01/2013).

Como vemos, el líder es consciente de que desde algunos sectores de la comunidad se cuestiona su trabajo como coordinador de la asamblea. Señala además que invita a que alguien ocupe su lugar. Sin embargo, luego legitima su posición a partir del manejo que tiene lenguajes expertos como los que las empresas usan en las consultas. Lenguajes que la mayoría de comuneros y comuneras no manejan. Por lo tanto, para el líder aunque muchas personas quieran ocupar el cargo de coordinador, no están capacitados porque no están familiarizados con el lenguaje de las empresas, por eso él debe cumplir la tarea de traductor. Pero además también visibiliza un problema crucial en los procesos de consulta previa y es que las empresas imponen metodologías, y manejan un discurso que la mayoría no comparte ni comprende y esto facilita la negociación bilateral con la élites indígenas que se han apropiado de ese lenguaje institucional pero que muchas veces también desconocen el lenguaje técnico que manejan las empresas. En últimas en los procesos hegemónicos, en el discurso de los sectores subalternos aparece un lenguaje propio de los sectores dominantes que los legitima como interlocutores. Además, en el testimonio de este líder se puede apreciar una vez más que la problemática para los sikuani no es que las petroleras estén en el territorio, como señalé para algunos sectores de la población esta es una oportunidad para que el resguardo tenga acceso a recursos económicos que puede invertir en el desarrollo de proyectos. La problemática principal para los sikuani de Wacoyo es que los líderes y la comunidad aprendan a negociar con las petroleras pues consideran que a través de la indemnización que las empresas dan a las comunidades por los impactos en sus territorios, ellos pueden suplir las necesidades insatisfechas. En una de las asambleas de consulta previa en uno de los grupos de discusión, algunos líderes comentaban que si la sísmica entraba en el resguardo les pedirían que construyeran un centro de salud, que le pusieran electricidad a todas las casas que le dieran empleo a los jóvenes y le pagaran dos millones de pesos a cada familia.

Más allá de los conflictos que surgieron a partir de la remuneración de algunos de los líderes por el acompañamiento que estaban haciendo a la consulta, la disputa que generó más tensión entre los comuneros y los diferentes núcleos políticos fue el tema de la comida. Los líderes habían negociado con la empresa Tecpetrol que durante las asambleas que se realizaran para la consulta previa, la sísmica debía pagar el almuerzo de los asistentes. La empresa pagó la materia prima y el gobierno se comprometió a preparar el alimento y

repartirlo entre los asistentes a la asamblea. Esto generó muchas tensiones entre los diferentes núcleos políticos porque a aquellas personas que se les encargara la preparación del almuerzo se les daría una bonificación económica. Cada capitán quería que su familia se viera beneficiada por estos recursos.

El primer día de reunión una familia se encargó de la preparación de la comida pero no alcanzó para todos los asistentes. Los opositores políticos acusaron al capitán de que no habían repartido toda la comida. El sector encargado de la preparación indicó que la comida no había alcanzado porque había mucha gente que solo iba a comer y no participaba de la asamblea afirmando además que lo que daba la empresa no era suficiente. La disputa generó tanta agitación que al día siguiente durante la segunda asamblea, en vez de discutir sobre los impactos de la sismica en el territorio, los líderes ocuparon toda la mañana para discutir la forma como serían administrados los recursos de la comida. Había dos “bandos” que ya habían estado discutiendo previamente sobre el tema. Se acordó que para evitar problemas con la comida, los alguaciles vigilarían atentamente que no hubiese irregularidades con la distribución del alimento. En últimas, lo que ocurrió una vez más, es que tanto líderes como comuneros no discutieron sobre los impactos que la sismica iba a traer al resguardo sino en la forma en que se debían repartir los recursos.

Por lo tanto sostengo que la disputa por los recursos crea tensiones y debilita al gobierno indígena que no negocia como bloque con la petrolera porque cada sector empieza a negociar por su parte. Esta disputa es aprovechada por las empresas que terminan beneficiándose de las fisuras dentro del gobierno indígena e imponiendo sus reglas del juego. De esta forma, la autoridad de los líderes empieza a moverse en espacios fragmentados. Internamente, la fuerte desconfianza de los comuneros y comuneras sikuani hacia sus propios líderes y autoridades aumenta, mientras que a nivel externo, dicha autoridad es reconocida y legitimada por las empresas que los consideran como interlocutores válidos. Precisamente, es en este movimiento en el que la empresa se convierte en la catalizadora de los conflictos internos y en la generadora de la pérdida de legitimidad y autoridad de los líderes en sus comunidades.

Otro de los escenarios donde se reveló la desconfianza y falta de legitimidad de algunos líderes de parte de los comuneros y comuneras fue el conflicto que se presentó entre las poblaciones sikuani del resguardo y una empresa agropecuaria que colinda con los límites del resguardo.

El 8 de febrero de 2013 cayó viernes. Estábamos citados a las 8 de la mañana en la escuela de la comunidad para discutir si finalmente el resguardo organizaba una ocupación pacífica de las instalaciones de la empresa agropecuaria Fazenda Aliar S.A. Esta empresa está ubicada en las inmediaciones del resguardo y desde que comenzó la porcicultura a gran escala, los sikuani vienen sufriendo múltiples infecciones además de

la infestación causada por gigantescos lagos pestilentes de excrementos de los cerdos industrialmente criados. En Wacoyo, respirar es un suplicio. La carretera nacional que conecta el municipio de Puerto Gaitán con el de Puerto Carreño atraviesa el resguardo prácticamente por la mitad. Al ser una vía sin pavimentar, las mulas cargadas de crudo y las camionetas de las diferentes empresas levantan nubes de polvo que se funden con el nauseabundo olor a porqueriza que proviene de la Fazenda Aliar S.A. Además del polvo y el insoportable olor las nubes de moscas hacen que la hora de comer sea un martirio cotidiano. Ese viernes, como todos los otros días desde que la industria porcina está en la región, tuve que darle de comer a los niños cuidando que no se les metieran las moscas en la boca. La baja calidad del aire, la contaminación de las fuentes de agua y la plaga de moscas ha causado el padecimiento de enfermedades de tipo respiratorio como tos crónica e afecciones en la epidermis asociadas a erupciones cutáneas. También han incrementado los casos de muertes de niños y ancianos por diarreas y vómitos [...] (Registro Diario de Campo 30/12/2012).



Vía Puerto Carreño. Reguardo Wacoyo 2013

La situación era bastante crítica. Según me explicaron algunos líderes del resguardo, en 2012, algunos líderes indígenas intentaron hablar varias veces directamente con los ejecutivos de la empresa con el fin de enfrentar resolver este problema que se viene presentando hace cuatro años, pero la empresa solo participó en una reunión y a las demás que se citaron no asistieron incluyendo una reunión convocada directamente por el

Ministerio del Interior. Además, en el encuentro en el que se reunieron con la empresa, se llegaron a unos acuerdos que hasta el momento la empresa había incumplido. Según lo relatado por los indígenas, lo que negociaron en su momento es que la empresa iba a arar parte de la sabana para que el pueblo pudiera sembrar productos de pan coger como yuca y plátano para la alimentación de las familias además de reforestar una parte del territorio. No obstante, el incumplimiento de estos compromisos no fue lo que enfureció al pueblo, lo que desencadenó la protesta fue el tema del maíz.

Fazenda Aliar S.A, además de tener las granjas industriales de cerdos, también cuenta con amplias extensiones de cultivos de maíz transgénico que utilizan para producir el alimento de los animales. Precisamente los malos olores que provienen desde su propiedad son porque la empresa riega el estiércol de los cerdos en las sabanas para fertilizar el terreno sobre el cual se va a sembrar el maíz transgénico. Según lo relatado por varios de los indígenas algunos líderes del resguardo habían pactado que además de la reforestación y el arado de la sabana, los habitantes del resguardo, podrían recoger el maíz que queda del “repele”. Esto es, que una vez han pasado las máquinas que recolectan el maíz, los indígenas pueden entrar a recoger el maíz que queda. Éste maíz al ser transgénico no le sirve a los sikuani como semilla pero si para alimentar a algunos de los animales que tienen en sus casas como las gallinas o para vendérselo a otros habitantes del resguardo o del municipio.

Unos días antes, el responsable social de la empresa había estado en la casa de uno de los líderes por la mañana para acordar que la gente podía entrar a recolectar el maíz. Sin embargo, cuando los sikuani llegaron, se encontraron con que habían cambiado las reglas del juego. En ocasiones anteriores los indígenas recogían el maíz y se llevaban los bultos que hubiesen recolectado. Pero esta vez, por cada bulto recogido, debían dejar otro al responsable social de la empresa. Además de esto a dos comuneros que habían ido a recoger maíz al siguiente día, después de tener los bultos recolectados, les dijeron que no se los podían llevar. Esto generó un descontento generalizado entre un sector de la población que reclamó a los líderes por lo que se había negociado con la empresa. Estos respondieron afirmando que ya era suficiente y convocaron al pueblo a una huelga (Registro Diario de Campo 09/02/2013).

Bajo estas condiciones, era claro para cualquier observador externo que la toma de las instalaciones de la Fazenda Aliar S.A buscaba incidir para que los ejecutivos de la empresa hicieran presencia y les dieran una solución a esta problemática, una acción que era más que legítima. Pero había algo más ahí, una pieza fuera de lugar.

Durante la reunión del 8 de febrero, y los días posteriores a la convocatoria de la huelga, era latente la desconfianza de algunos de los líderes y comuneros sobre la consolidación de la misma. En ocasiones anteriores, no solo con Fazenda Aliar S.A sino con otras empresas que hacen presencia en el territorio, las convocatorias para la movilización pacífica se habían cancelado en el último minuto porque algún miembro del gobierno indígena había negociado de forma bilateral. Esto significa que las empresas habían llegado a algún acuerdo

con una persona particular sin que ninguna de las dos partes tuviera en cuenta a los comuneros y comuneras. Esta desconfianza de los sikuani hacia su propio gobierno no era algo nuevo. Sin embargo, en mis nueve años de trabajo con el pueblo sikuani, sí era la primera vez que presenciaba una movilización de este tipo y que veía que la desconfianza de los comuneros hacia sus propias autoridades podría ser un problema.

Como se había planificado el 9 de febrero de 2013 desde las horas de la mañana, el pueblo se tomó de manera pacífica las instalaciones de la empresa agropecuaria. Hubo problemas en la organización y la logística, no se había pensado en el tema de la comida y el agua o dónde iba a dormir la gente que estaba ocupando las instalaciones de la empresa. Por otra parte, a pesar de lo que los líderes habían acordado, un grupo de jóvenes desobedeció a las autoridades e intentó adentrarse en la zona de porquerizas lo que demuestra que no había un consenso real sobre los términos en que se iba a hacer la toma. Uno de los líderes reprendió a los jóvenes explicando que en el pueblo había jerarquías y le llamó la atención a los capitanes y alguaciles que debían estar atentos a lo que hacían los habitantes de sus comunidades.

El día diez la huelga continuó. Para entonces habían llegado dos representantes de la ONIC para acompañar el proceso. Desde la empresa se le informó a uno de los líderes que una comisión se desplazaría hasta Puerto Gaitán para reunirse con delegados de la comunidad para la negociación. Y fue ahí cuando el abismo que hay entre comuneros y líderes se hizo visible. Un sector de la población exigía que las negociaciones tuvieran lugar dentro del resguardo en una asamblea en la que todas las personas pudieran participar. La delegación de la empresa había solicitado que la reunión se hiciera en el pueblo en un lugar donde se pudiera garantizar su seguridad. También impuso los términos de la negociación al solicitar que los indígenas eligieran a unos delegados para que conformaran una mesa de diálogo. Un sector de los líderes apoyaron las exigencias de la empresa, lo que desconcertó a los comuneros que acusaron a los líderes de querer negociar a puerta cerrada para pactar con la empresa “por debajo de la mesa”. Muchos de los comuneros reclamaban estar presentes en la mesa de negociación, como expresó un comunero durante la discusión: “[...] queremos vigilar lo que los líderes van a por a hablar allá en nombre de todos [...]” (Registro Diario de Campo 10/02/2013).

Tanto en el caso de las agroindustrias como en el de las petroleras, los líderes indígenas sikuani piden dinero como forma de compensación. Como este dinero solo puede ser entregado en especie al igual que las transferencias, las autoridades indígenas gestionan proyectos con las empresas para que a través de su agenda de responsabilidad corporativa cumplan funciones como la garantía del derecho a la salud, la educación o al de una vivienda digna. Responsabilidades que originalmente le corresponden al Estado. Estos recursos son la base económica de una relación clientelar y de dependencia que los indígenas mantienen con las empresas. Es por esto es que hablo del espejismo de la autonomía. Los líderes indígenas la proclaman en sus discursos pero en la práctica está anclada a la disputa por

administrar los recursos, que finalmente solo benefician a la élite indígena y su círculo más cercano. Por lo tanto, a pesar de manifestaciones de descontento como lo ocurrido con Fazenda Aliar S.A o las petroleras el pueblo sikuani se encuentran en un estado esquizofrénico en el que discursivamente se defiende la autonomía, pero cotidianamente la dependencia se afianza.

La disputa por los recursos no solo se limita al ámbito comunitario o del resguardo sino que también se da a nivel regional y nacional. Por lo que las organizaciones indígenas también se han fragmentado. En el caso de los resguardos de Puerto Gaitán algunas élites políticas indígenas han empezado a organizarse en torno a Asociaciones de Autoridades Tradicionales.

Fragmentación de las organizaciones indígenas en el entorno regional y nacional

Desde su fundación, la organización Unuma había funcionado como una junta por lo que muchas de sus actividades estaban restringidas, especialmente aquellas relacionadas con el tema de acceso y gestión de recursos económicos. El decreto 1088 de 1993 avaló que los Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas, en representación de sus respectivos territorios indígenas, podrán conformar Asociaciones de Autoridades Tradicionales (AATI). Según el decreto, estas son entidades de Derecho Público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa. Tienen la capacidad de adelantar actividades de carácter industrial y comercial, bien sea en forma directa, o mediante convenios celebrados con personas naturales o jurídicas; como también de fomentar en sus comunidades proyectos de salud, educación y vivienda en coordinación con las respectivas autoridades nacionales, regionales o locales y con sujeción a las normas legales pertinentes. En últimas tienen la capacidad de gestionar y administrar recursos propios.

Por lo tanto Unuma empezó un proceso de reorganización para cambiar su naturaleza jurídica de junta a AATI. Esto con el fin no solo de gestionar proyectos y recursos del Estado sino también las regalías de petróleo que empezaron a llegar a las comunidades. Esto generó una serie de disputas entre las diferentes élites indígenas dentro del municipio de Puerto Gaitán, desencadenando la fragmentación de la organización Unuma.

En el 2007 se legalizó ante el Ministerio del Interior una primera AATI, la Asociación de Cabildos Indígenas del Departamento del Meta (ACIM) a la que se afiliaron once resguardos indígenas del departamento del Meta y cuatro del Municipio de Puerto Gaitán, El Tigre, Vencedor Piriri, Waliani y Awalibá. Como consejero Mayor quedó el líder Mauricio Rosales Estrada. Los demás resguardos permanecieron afiliados a la organización Unuma. Según lo relatado por Pablo Emilio Gaitán:

[...]Cuando quisimos fortalecer al UNUMA hicimos un congreso y analizamos ese espacio de autonomía en departamento del Meta. Se hizo un Congreso de Pueblos Indígenas del

Departamento de Meta³⁹⁵. Se nombró a Mauricio Rosales de Presidente. De ahí se nombró el espacio de ACIM, Asociación de Cabildos del Meta. Pero la cuestión es que cada representante de la organización perteneciera a ese espacio o a esa administración y se propuso que en Villavicencio se formara un local y se propuso que desde allí se administraba lo de los pueblos indígenas del Meta. ACIM debía funcionar como una especie de ONIC pero a nivel del Departamento, Unuma es sólo de Puerto Gaitán. Lo que pasó es que Mauricio Rosales no le puso cuidado a la Organización se dejó embaucar por unos abogados y comenzaron a entablar un negocio de Asociación para crear una IPS de Salud. Entonces ahora solo funciona la IPS que se llama ASIM-UNUMA. Eso entonces no funcionó como organización representativa de los pueblos indígenas sino como una IPS de salud particular. Ahora hace poco el año pasado lo cambiaron [...] (Entrevista a Pablo Emilio Gaitán 01/02/2013).

Efectivamente como señala el líder sikuani, esta asociación además creó una IPS indígena en 2011³⁹⁶ para administrar la salud de los habitantes de los resguardos que se encuentren vinculados a la asociación. Culpa del fracaso del proyecto a la intromisión de sujetos no indígenas ajenos a la organización que querían lucrarse a costa de las comunidades.

Ese mismo año se registró una nueva AATI, pero en este caso dentro del Resguardo de Domo Planas, la Asociación de autoridades tradicionales Indígenas (Penamata Kaitorrobiwi). El Decreto 1088 de 1993 definió que si en un mismo resguardo hay dos o más cabildos o autoridades tradicionales cada uno de ellos podía manejar la parte de las transferencias que le correspondiera aunque también podían formar asociaciones para tal efecto. En este caso en particular, el interés estaba enfocado en la administración de los recursos que estaban llegando de las regalías del petróleo por un pozo que encontraron en las inmediaciones del resguardo. Por lo tanto, dentro de un mismo resguardo empezaron a disputarse el poder dos gobiernos: por una parte el consejo de capitanes o cabildo y por otro la AATI (Penamata Kaitorrobiwi). El resguardo como tal siguió afiliado a la organización Unuma.

En 2012, el entonces presidente de la organización Unuma, Santiago Ramírez convocó a una asamblea para retomar el impulso que habían tenido hacia unos años de cambiar la naturaleza jurídica de Unuma de junta a AATI. Los argumentos utilizados por el presidente en esta ocasión era que los resguardos y, especialmente sus pueblos, estaban perdiendo recursos económicos que provenían del Estado y de las empresas privadas como las petroleras. Expresó que con la creación de la Asociación, los recursos dejarían de ser administrados por la alcaldía y podrían ser manejados por los propios indígenas a través de la asociación. En últimas, buscaban romper la relación de dependencia política que mantenían con la administración municipal afianzando la relación de dependencia económica que mantiene con el Estado y la empresa Privada. Por lo tanto, en la asamblea se acordó que el presidente de Unuma, Santiago Ramírez renunciaría para que pudieran formar una AATI nueva que incluyera los resguardos de Unuma, Domo Planas, Iwiwi y Wacoyo que no estaban afiliados a ACIM. Se contempló además que dejarían una cláusula para que

³⁹⁵ Véase: Presentación del Primer Congreso Departamental de los Pueblos del Meta 09/08/2011

³⁹⁶ Según el Decreto 4972 de 2007, por el cual se reglamentan las instituciones prestadoras de servicios de salud indígena, las organizaciones indígenas son las encargadas de crear IPS o empresas prestadoras de servicios de salud.

aquellos resguardos que estuviesen afiliados a la otra AATI pudiesen cambiarse de asociación.

De esta forma en octubre de 2012 se celebró una asamblea que diera lugar a la creación de una nueva AATI: la Asociación de Autoridades Tradicionales Unuma (ASOUNUMA), donde fue elegido de concejero mayor el líder Antonio Rubio Yepes del resguardo Wacoyo. El nombramiento de Antonio Rubio Yepes generó descontento entre algunos sectores de la élite política indígena. Los capitanes de los resguardos que estaban afiliados a ACIM reclamaron que no habían tenido voz y voto y la elección del consejero mayor y la élite que entonces manejaba la organización Unuma también se opuso.

Por lo tanto para el 2012, el año en que retomé mi trabajo de campo, solo en Puerto Gaitán había cuatro organizaciones indígenas disputándose el poder: la Organización Unuma, la Asociación de Cabildos Indígenas de Departamento del Meta (ACIM), la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas (Penamata Kaitorrobiwi) y la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Unuma (Asounuma) que no pudo legalizarse en el Ministerio del Interior hasta el 2013.

De esta forma hay una fragmentación de la organización indígena a nivel regional. Las AATI se constituyeron para administrar recursos y construir una relación con el Estado. Este reconoce jurídicamente a las asociaciones y las legitima, pero no por su propia institucionalidad, sino por la que los gobiernos indígenas generan para poder interactuar con el Estado. Por otra parte, en el contexto de presencia de megaproyectos en la región, los territorios indígenas se articulan a la economía de los hidrocarburos o de la agroindustria. En esa articulación, las asociaciones de autoridades se centran en la gestión de recursos de la empresa privada para suplir las necesidades y derechos económicos, sociales y culturales que el Estado no garantiza.

Esto acarrea una contradicción y es que mientras los líderes sikuani, denuncian en algunos escenarios la presencia de las empresas extractivas y agroindustriales en sus territorios y solicita su expulsión como por ejemplo, en la macro-orinoquía celebrada en Enero de 2013 en Orocué –Casanare, o la celebrada en agosto del mismo año en el resguardo de Santa Teresita del Tuparro en Cumaribo-Vichada, siguen creando asociaciones con miras a la administración de los recursos que estas empresas les dan como reparación por estar dentro de sus territorios. Como describí anteriormente al explicar los conflictos que surgieron en Wacoyo a raíz de la consulta previa con la empresa Tecpetrol y el conflicto con la empresa agroindustrial Fasenda Aliar S.A esta contradicción crea tensiones entre los comuneros y comuneras indígenas como también entre las élites políticas.

A manera de conclusión, expuse que el paramilitarismo tanto en el Llano como en otras regiones de Colombia, se convirtió en un instrumento para controlar amplios territorios y confrontar a la guerrilla, pero también como mecanismo para imponer el modelo económico en auge. Así, se produjo la articulación de los territorios indígenas a las dinámicas de guerra,

lo que va a tener implicaciones, como describí, en el ejercicio del gobierno propio y del control social, pues son los actores armados los que imponen sus propias normas, y de hecho, se constituyen en la autoridad que gobierna e imparte justicia (Villa Rivera, 2011), por lo tanto en el estado de facto.

Las dicotomías de centro/periferia, presencia/ausencia no solo hicieron parte del imaginario de los científicos sociales sino también por otros sectores de la población. Analistas académicos y de política comúnmente calificaban a Colombia como un estado débil o fallido argumentado la incapacidad de los organismos del Estado para cumplir mandatos administrativos. En Colombia, el argumento de la “ausencia de Estado” se han producido y naturalizado esas regiones periféricas, donde se instauran enclaves para su explotación, regiones representadas como salvajes, incivilizadas, atrasadas o subdesarrolladas (Ramírez, 2010). Mi investigación, sin embargo, sugiere que Colombia no es ni un Estado fallido como tampoco un Estado carente en el funcionamiento de algunas de sus infraestructuras. Más bien, es un Estado en el que las acciones del gobierno electo, las agencias burocráticas y el aparato legal están, en gran parte, determinadas por la reconstitución del Estado y de su infraestructura en sus márgenes a través del uso del ejército. En las márgenes del Estado, otros grupos dominantes se disputan el acceso a “ser” el Estado, a decidir y hablar en su nombre y a determinar su proyecto. Fue así como los paramilitares lograron controlar su estructura y su aparato, definieron sus prioridades y sus políticas y, ante todo, determinaron las formas legítimas de leer y comprender la realidad. Su visión constituyó la visión oficial, el marco discursivo común.

En este caso, las fronteras internas demarcadas por los grupos armados coincidían con las de las tierras de los terratenientes regionales³⁹⁷. Esto no era una casualidad. En últimas eran los ejércitos privados de aquellos que se habían estado disputando el dominio de la región durante años. En este contexto me encontré con un vasto territorio donde se configuran múltiples fronteras internas y donde podemos observar los mecanismos de control del Estado, los grupos guerrilleros o los paramilitares en relación con las comunidades indígenas y mestizas allí asentadas. En las fronteras, los grupos paramilitares se van de la excepción para vigilar y castigar a las poblaciones. El castigo, generalmente se hace a través del ejercicio de políticas punitivas del cuerpo. Los indígenas por su parte, generaron mecanismos de resistencia, para sobrevivir.

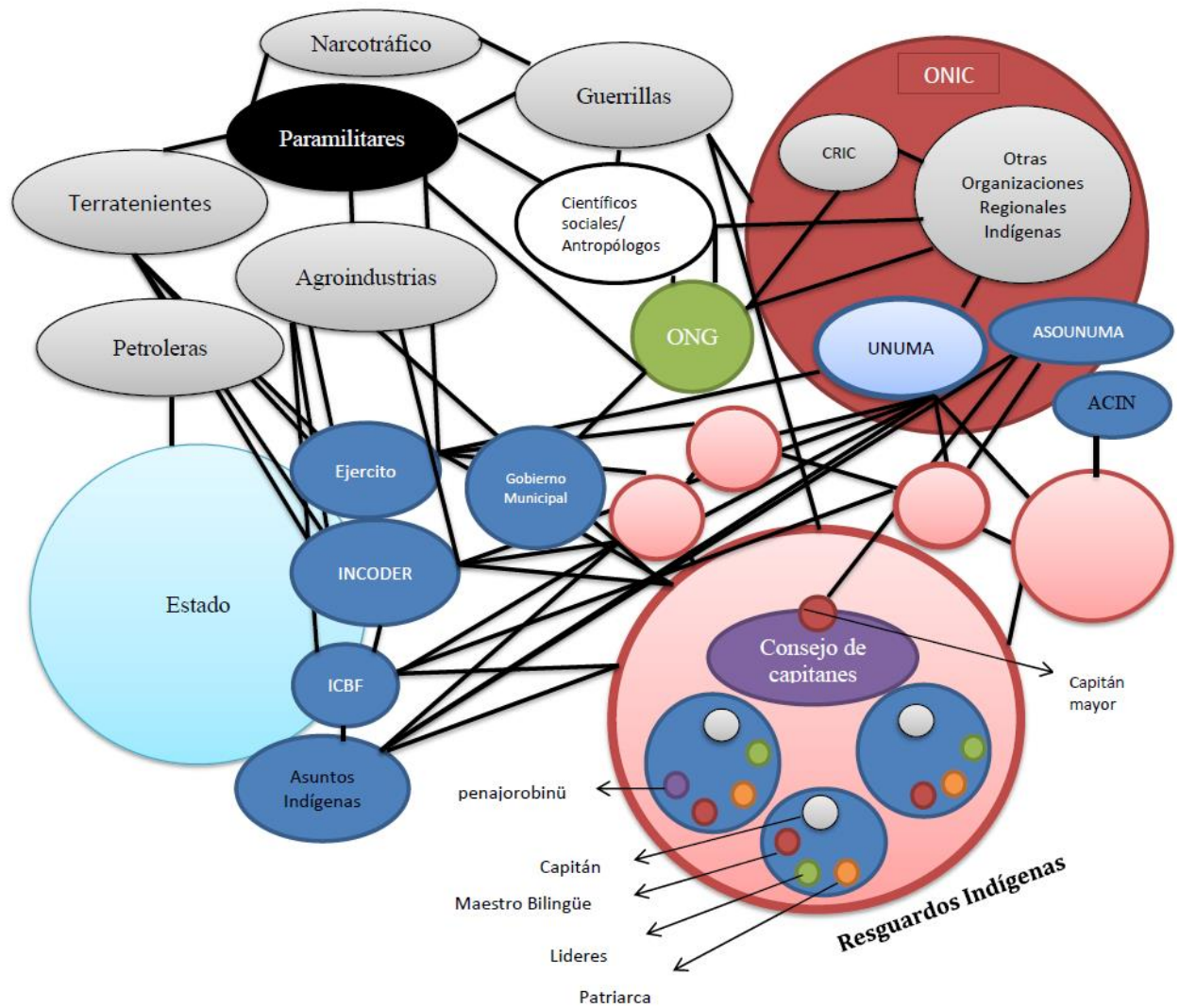
Por lo tanto nos encontramos con varios grupos que pretenden funcionar como estado de facto de la región. Si en épocas anteriores las disputas se daban entre las misiones católicas,

³⁹⁷ Según un informe periodístico publicado por el investigador Michael Evans del National Security Archive, documentos secretos de la época del gobierno estadounidense aseguraban que los llamados "Carranceros" eran una organización dirigida por el mismo Víctor Carranza. Cables de la embajada norteamericana en Bogotá señalan a 'Guillermo Torres' como miembro de "la organización de Víctor Carranza". Según el reporte diplomático, 'Los Carranceros' estaban relacionados con los hombres que habían quedado de la vieja estructura paramilitar de los "masetos" de Rodríguez Gacha, que controló la zona en los ochenta [...]. (Verdadabierta.com, 2013).

los colonos (ricos, medios y pobres), los grandes hacendados, los misioneros evangélicos, los investigadores del Instituto Nacional Indigenista, el Ejército nacional, los funcionarios del INCORA, las nuevas organizaciones indígenas a nivel local (UNUMA) y nacional (ONIC), grupos activistas, ONG y las comunidades indígenas, que a su vez tenían disputas internas con la emergencia de nuevos élites políticas encabezadas por los profesores bilingües, los pastores evangélicos y los jóvenes miembros de los cabildos; ahora se suman al este escenario la guerrilla de las FARC y el narcotráfico y paramilitares que fueron el mecanismo para que el Estado pudiera imponer un nuevo modelo económico en la región (Ver Escenario IX).

Esta situación hacía que en aquellas fronteras internas que funcionan tanto dentro y fuera del Estado, los agentes dominantes se pudieran establecer, consolidar y avanzar en su ejercicio del poder. Por lo tanto era en esos espacios de excepción donde se hacía visible la privatización de la violencia estatal (Sanford, 2004; Das & Poole, 2004). Más allá de los límites que el Estado colombiano impuso a los pueblos indígenas para ejercer el derecho a la autodeterminación, como mencioné anteriormente, también creó espacios para la participación indígena en la gestión estatal y gubernamental. No obstante, en este nuevo contexto, la promoción del liderazgo responde a un nuevo canon. Como arguye Villa (2011), el representante indígena en la organización social que tuvo vigencia durante las dos últimas décadas del siglo pasado, asumía su papel por identidad con las reivindicaciones que movilizaban a los diferentes pueblos. Como argumenté, en la actualidad, ese modelo de representación dio paso a formas de promoción individualizadas y fundamentadas en la apropiación de lenguajes expertos o en la delegación que se hace sin atender a la tradición. La eficacia de la representación está determinada por el aprendizaje que el indígena logra en el entorno externo a su pueblo, por la capacidad de instrumentalizar el lenguaje no indígena que provee la escuela formal y por la apropiación de discursos institucionales. La crisis de las organizaciones es una tendencia que observa entre los pueblos de la Orinoquía y pone en evidencia las transformaciones del liderazgo indígena y sus expectativas frente al papel de las organizaciones. La división interna de la comunidad y las grietas en sus gobiernos y organizaciones permiten que un modelo de desarrollo impulsado desde el Estado central en compañía de empresas nacionales e internacionales sea impuesto en la región.

Escenario IX



CONCLUSIONES

A lo largo de la tesis he descrito y analizado cómo la Orinoquía colombiana se construyó a espaldas del Estado central colombiano. Desde la colonia hasta el presente ha sido imaginada como “El Dorado”, un territorio lleno de oportunidades y tesoros escondidos. El Estado nación no logró consolidar su control sobre el territorio nacional, delegando el poder en algunas regiones a las élites terratenientes, y en otras a las misiones religiosas. Estas cumplieron una función primordial como agentes del colonialismo interno y de los procesos de formación del Estado.

El colonialismo interno es primordial para comprender los escenarios de disputa política que se gestan en la Orinoquía colombiana y en su constitución como margen del Estado. Éste se ha caracterizado por dar lugar a una serie de procesos hegemónicos, en los que participan grupos culturales heterogéneos. En el caso colombiano y, específicamente, en el de la región de la Orinoquía, el colonialismo interno es una constante histórica. Desde la fundación de la República hasta la actualidad, se han instrumentalizado políticas desde el Estado central que se han redefinido o reinterpretado en los diferentes espacios regionales; es decir, en las márgenes del Estado. A lo largo de la tesis, he descrito y analizado los conflictos, negociación, coerción o aceptación de estas políticas. Desde el centro, se imaginan las periferias a través de la construcción de alteridades, decidiendo qué está dentro y fuera del Estado. En las márgenes, se constituyen grupos de poder que a su vez imaginan y contribuyen a la formación del Estado nación, a través de la contestación o aceptación y redefinición de los imaginarios que se generan en el centro. Pues, el Estado está constituido por las visiones, las prácticas y los intereses de aquellos grupos particulares. Son éstos quienes tienen acceso a “ser” el Estado, a decidir y hablar en su nombre y a determinar su proyecto. En la medida en que controlan su estructura y su aparato, definen sus prioridades y sus políticas y, ante todo, determinan las formas legítimas de leer y comprender la realidad.

Por lo tanto, a lo largo de la historia, en la Orinoquía como margen del Estado se configuraron espacios de excepción permanentes, que no han implicado la ausencia de poder o de Estado. Por el contrario, se configuraron espacios de disputa constante donde varios actores, se disputaron el papel de ser de facto el Estado. La visión de estos grupos dominantes constituye la visión oficial. Los Llanos orientales son un lugar donde se generan escenarios de disputa política en los que el Estado o los grupos dominantes que ejercen como tal, intentan “manejar” o “pacificar” aquellas poblaciones que no están lo suficientemente integradas o socializadas en la nación. Esta “integración” se hace a través de la vigilancia y el castigo que son ejercidos por dispositivos disciplinarios diseñados por los grupos dominantes.

La vigilancia y castigo de las poblaciones indígenas se hace bajo ningún tipo de control pues quienes administran las poblaciones tienen la capacidad para moverse con impunidad dentro y fuera de la ley. Las autoridades locales representan tanto formas personalizadas de poder privado como la supuesta autoridad neutral del Estado y al actuar como representantes de este, pueden moverse con facilidad entre las formas legales y extralegales de castigo y disciplinamiento (Das & Poole, 2004). Los dispositivos de poder disciplinario tienen consecuencias culturales enormes y acumulativas. Por lo tanto, como vimos en el caso del pueblo sikuani, los leguajes de protesta y resistencia han adoptado las formas y los lenguajes de la dominación para ser escuchados.

La fundación de las misiones en los Llanos orientales constituyeron las bases de un territorio que se configuró en las márgenes del Estado colonial. Actuaron como poder de facto compitiendo no solo con los encomenderos sino también con aquellos grupos indígenas que eran dominantes en la región antes de la llegada de los colonizadores. A partir de este proceso hegemónico, la región se reconfiguró territorialmente. Esto se evidenció en la constitución de las haciendas ganaderas y en la creación de nuevos asentamientos indígenas en zonas selváticas más alejadas.

Si durante la colonia, la misión y en menor medida, la encomienda, fueron la manifestación del ejercicio de poder colonial español, con la consolidación de la República hubo una serie de cambios. Durante el siglo XIX, desde el Estado central se definió, clasificó y reguló a la población indígena, por medio de un marco jurídico que terminó por legitimar la administración de estos pueblos por parte de la Iglesia Católica. Los Llanos fueron considerados como territorios “baldíos” que guardaban enormes tesoros y oportunidades, riquezas minerales y vegetales; en definitiva era el nuevo “Dorado”. Para el Estado central, las grandes extensiones selváticas, de gran potencial económico e incapaces de gobernarse a sí mismas por estar pobladas de “tribus salvajes”, debían ser colonizadas y sometidas a mejoras. Pero, a pesar de los intentos de secularización del Estado, la Iglesia Católica mantuvo una posición privilegiada y se consolidó como estado de facto en las márgenes del Estado republicano. Es así como la Orinoquía se consolida como un territorio de misiones a través de un convenio con el Vaticano en 1903. Desde el Estado central se siguió promoviendo la colonización de estos territorios por lo que el exterminio de los pueblos llaneros fue auspiciado por el Estado que adjudicó a los colonos y empresarios nacionales y extranjeros las tierras indígenas como terrenos baldíos y ejecutó un proceso ofensivo de colonización de sus tierras a través de una intensiva evangelización, con el fin de reducir a las poblaciones indígenas consideradas “salvajes”.

Las nuevas naciones se forjaron sobre un nuevo imaginario, después de las revoluciones de independencia. Las divinidades españolas fueron suplantadas por otras más potentes, producto del imaginario criollo, que luego se convirtieron en los símbolos de las nacionalidades emergentes. Estas nuevas divinidades incluso lograron conformar, lo que para Bastian (1997) es el más poderoso de todos los dioses; Moloch, el dios del Leviathan, la

deidad del Estado todopoderoso. Como sugiere el autor, “[...] durante más de un siglo y medio, las vírgenes y los Cristos reyes combatieron al Estado republicano secularizador y consiguieron hacerle aceptar un *modus vivendi*, una convivencia obligada para asegurar la paz entre divinidades antagónicas [...]” (Bastian, 1997, p. 8).

La Iglesia Católica se fortaleció políticamente y contrariamente a los esfuerzos de ciudadanización del indígena, y muy a pesar de las ideas de igualdad y libertad, se dio un fuerte proceso de des-ciudadanización. Fue así como la Constitución de 1886 introdujo principalmente reformas en la organización del Estado, además de subordinarse completamente a la Iglesia Católica a través de la firma del Concordato entre el Estado Colombiano y la Santa Sede en 1887. Así, tanto el supuesto reconocimiento de los pueblos indígenas como ciudadanos, como la secularización, estaban en las leyes pero no en la realidad social.

Si partimos del cuestionamiento de la presencia monolítica del Estado en sí, desmitificando su título de aparato homogéneo de dominación central, en este contexto la Iglesia Católica como grupo dominante es, de facto, el Estado. La iglesia católica tenía el monopolio de evangelizar e integrar a las poblaciones indígenas a la nación colombiana y por lo tanto ejercían soberanía, eran la autoridad gubernamental. En este contexto, fue necesario poner a tono la legislación indigenista con los compromisos que los gobiernos habían contraído con la Iglesia. Así se promulgó la ley 89 del 25 de Noviembre 1890 que institucionalizó, desde un punto de vista jurídico, la administración de poblaciones indígenas por las misiones católicas al amparo del concordato de 1887 con la Santa Sede (Correa, 2009). Esta ley determinó la manera en que debían ser gobernados los pueblos indígenas catalogados para entonces como “salvajes”. Esta ley consagró la desigualdad jurídica del indígena favoreciendo a terratenientes y comerciantes.

Las tierras bajas continuaron siendo territorios marginados hasta finales del siglo XIX. En la Orinoquía tuvo lugar un proceso hegemónico mediado por relaciones coloniales y racistas donde los hacendados y colonos empezaron a ejercer de soberanos disputándose con la iglesia católica el monopolio de la administración de las poblaciones indígenas. Tanto los colonos que arribaron al Llano a través de las políticas de concesión de baldíos como los caucheros, pasan a administrar tanto aquellos territorios como a las poblaciones indígenas que allí se encontraban. En el caso de los hacendados y colonos ganaderos, la administración territorial se consolidó con el establecimiento de fronteras internas, márgenes dentro de las márgenes que se redefinieron a través del ejercicio de la violencia, del enfrentamiento armado y por tanto del ejercicio de la biopolítica.

Los hacendados representaban al Estado por pertenecer al grupo de los “civilizados”. Como el cumplimiento de la ley dependía de sí mismos tuvieron la capacidad de moverse con impunidad. Representaban así tanto formas personalizadas de poder privado como la supuesta autoridad neutral del Estado. Esto les permitió ejercer formas legales y extralegales

de castigo y disciplinamiento hacia las poblaciones indígenas como las guahibias, una tecnología biopolítica para la limpieza étnica del Llano, consentida por el Estado y justificada por las ideas de “civilización” y “nación”. El exterminio fue racialmente justificado pues los colonos podían matar indios, valiéndose de la excepción. Los actos de violencia contra los indígenas fueron justificados bajo la convicción de que el gobierno de Colombia había dado la orden de exterminarlos. En los Llanos el Estado se constituyó a través de las visiones, las prácticas y los intereses de las élites locales.

Las guahibias no fueron el único método de exterminación de los pueblos indígenas de tierras bajas. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la bonanza de la explotación del caucho propició la esclavización forzada de cientos de indígenas, generando el traslado y la desintegración de las comunidades, cuando no su desaparición. Los caucheros alcanzaron una dominación casi total de la población ya que la propiedad de la tierra incluía a su vez la propiedad de sus habitantes. Por lo tanto, los administradores de las caucherías ejercían soberanía sobre aquel territorio que consideraban como propio, pero también sobre sus poblaciones. El auge cauchero dio lugar a abusos y excesos de violencia, como también los auge extractivos de las pieles, plumas, entre otros, configuraron nuevas dinámicas comerciales en la región generando profundas transformaciones en la cultura de los grupos indígenas (Arango & Sánchez, 2006).

Los sikuani se ven afectados principalmente por la segunda fiebre del caucho entre 1940 y 1970. Según los datos etnográficos y las memorias de algunos mayores sikuani, durante esa época comunidades enteras fueron trasladadas desde los Llanos hasta las zonas de selva para que trabajaran en la recolección de caucho. Los trabajadores indígenas fueron administrados por los caucheros que aplicaron tecnologías de vigilancia como la “economía del endeude” para garantizar el trabajo esclavo, pero también de castigo pues se torturaba y asesinaba a aquellos indígenas que no se quisieran someter. Al igual que con los hacendados, las disputas políticas están mediadas por relaciones coloniales. En estas los grupos dominantes mestizos pretenden administrar al indígena como subalterno basándose en la idea de la superioridad racial. Hay un marco discursivo común que define al indígena como sumiso, incivilizado, irracional, infantil, inconsciente, inhumano y esclavizable y que legitima su dominación. En este escenario de disputa política, las tecnologías biopolíticas implementadas por los grupos dominantes transmutan hacia la “tanatopolítica”, entendida como el poder sobre la vida.

Las fuerzas ejercidas por actores como los colonos y los caucheros influyen en el ejercicio de poder de otros actores como lo son las misiones católicas, pues la desmoralización generada por las caucherías y el desplazamiento y masacre de los pueblos indígenas permitió la entrada del evangelio en sus pueblos. Por lo tanto, algunas de las reducciones indígenas que lograron los misioneros católicos no solo funcionaron gracias a la virtud evangelizadora de los curas, sino también a aquellas fuerzas adicionales que también administraban la vida de estas poblaciones. Los sujetos huían de un dispositivo de dominación para entrar

directamente en otro; es decir, salían de la caucherías o huían de sus territorios para entrar en la misión. En ambos casos se mantenía el marco discursivo común que calificaba al indígena como inferior racial y culturalmente, lo que permitió el control, vigilancia y castigo de sus cuerpos, mentes y, por lo tanto, de sus vidas. Esto terminó por reconfigurar profundamente las sociedades dominadas y con ello la hegemonía comunal; esto es, las jerarquías y disputas políticas internas.

Desde mediados del siglo XIX la Iglesia Católica ejerció soberanía en las márgenes del Estado. Con la aplicación de la Ley 89 de 1890 y la Ley 72 de 1892, se configuraron una serie de dictaduras teocráticas y el internado, como dispositivo de poder disciplinario, se consolidó en un espacio donde los misioneros administraron la vida de los niños y jóvenes indígenas. La misión como dispositivo de poder disciplinario funcionó como un espacio en el que la cultura indígena y sus patrones culturales particulares eran sustituidos por pautas culturales occidentales. En los internados, la vigilancia ejercida por los curas fue desobedecida y cuestionada por los indígenas. Las prácticas de los misioneros crearon resistencias entre los indígenas en el plano material y discursivo. En el internado como dispositivo de dominación, los cuerpos de los niños y niñas adquieren una dimensión política pues es allí donde se vive y se transmite el poder misional. La vigilancia por parte de los sacerdotes fue desafiada por los jóvenes indígenas internos, quienes fueron castigados. El castigo se materializó a través del ejercicio de políticas punitivas del cuerpo. Los dispositivos de poder disciplinario como el internado católico tuvieron consecuencias culturales enormes y acumulativas sobre los pueblos indígenas y en particular sobre el pueblo sikuani. Las misiones lograron imponer ciertas costumbres ante las cuales los pueblos indígenas se adaptaron para transformarse, pero sin renunciar del todo a su cultura. En general el régimen de misiones instaurado en los territorios nacionales significó para los indígenas de estas áreas el despojo de sus tierras y su etnocidio, pues con las misiones llegó la colonización en múltiples formas.

Durante la Violencia y la emergencia y constitución de las guerrillas liberales en el Llano en 1949, los indígenas se vieron afectados pues quedaron en medio de la guerra entre liberales y conservadores. Nuevos colonos llegaron desde el centro del país y les arrebataron sus tierras cambiando así la configuración territorial orinocense. Por lo tanto, se configura un nuevo escenario de disputa política. Con la emergencia de las guerrillas liberales, la unión de los comandos y la promulgación de la Primera y Segunda Ley del Llano en 1952 y 1953, las guerrillas se disputaron el papel de soberano con las misiones católicas. La colonización y el genocidio indígena adquirieron una especial importancia una vez terminada la Violencia pues redefinen la Orinoquía como margen del Estado. Con la formación de las guerrillas liberales se materializaron formas de resistencia y acción política que dieron paso, por un lado, a la participación del Estado Central coercitivo a través de la presencia militar, pero también de negociación en los momentos de diálogos de paz. Sin embargo, el poder de las guerrillas liberales se consolidó de tal forma que llegaron a imponer un orden jurídico paralelo al impuesto por la Iglesia católica, con la diferencia de que la soberanía ejercida por

los guerrilleros no estaba legitimada desde el Estado central pero sí por los llaneros, no necesariamente por los indígenas.

Paralelo a este proceso, fue creado el Instituto Nacional Indigenista que como las misiones, tenía la tarea de “integrar” a los indígenas en la nación a través de políticas indigenistas. Los pioneros de la investigación antropológica incorporaron nuevos elementos en el campo discursivo común, asociados a la clasificación de sociedades indígenas llaneras. En algunos casos tuvieron una repercusión directa sobre la ejecución de políticas públicas enfocadas a la población indígena pero también contribuyeron a la representación social estigmatizada que existía sobre ésta. Por lo tanto, los antropólogos o profesionales de las ciencias sociales también son agentes de colonización al igual que los colonos y los curas. Los investigadores participaron del proceso hegemónico a través de la construcción de un marco discursivo común en el que los pueblos indígenas fueron definidos, clasificados, aproximados desde lo que (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010) considera una ceguera epistémica y ética. Los primeros etnógrafos no funcionan como poder de facto en los Llanos pero si funcionan como un brazo del Estado central. Las clasificaciones que se hacen de las poblaciones indígenas se legitiman desde la supuesta objetividad del conocimiento científico, ayudan a consolidar un nuevo marco discursivo común que reafirma y legitima los dispositivos de dominación que tienen lugar en la región. Si los misioneros católicos antes tenían un argumento moral para evangelizar a estas poblaciones, desde el estado central se legitimaba el trabajo de los misioneros desde el positivismo científico. Aquí el discurso científico hace parte de la colonialidad (Rivera Cusicanqui, 1999; 2010). Por otra parte, los investigadores del etnológico influenciados por el pensamiento indigenista, buscaron difundir la diversidad de los pueblos indígenas y reivindicación de los valores aborígenes sin divorciarse de la racionalidad y el positivismo científico. A pesar de los esfuerzos de los investigadores del etnológico de construir un nuevo Estado- nación sobre la base de la recuperación de lo indígena, mantuvieron la necesidad de integrar a estas poblaciones a un proyecto nacional en el que se seguía negando la diversidad cultural.

De mano de Gregorio Hernández de Alba, quien había apoyado la fundación del Instituto Etnológico Nacional, y con el apoyo del Estado central, entraron algunas de las misiones evangélicas a Colombia. La Misión Nuevas Tribus (MNT) y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) fueron las dos organizaciones más influyentes entre el pueblo sikuni desde la década del cincuenta hasta la década del 80. Fueron un agente más en el proceso hegemónico al disputarse con los demás actores dominantes la administración de los pueblos indígenas. Los misioneros evangélicos formaron nuevos asentamientos, crearon gramáticas para las lenguas de los indígenas llaneros y formaron pastores indígenas. Por lo tanto, en el dispositivo de dominación evangélica, el sujeto subalterno se convierte en un agente de disciplinamiento, es decir, se convierte en evangelizador en el espacio comunitario. Esto generó nuevas formas de autoridad en el interior de las comunidades: además del chamán había un nuevo mediador de lo sagrado, el pastor evangélico indígena. Los nuevos liderazgos religiosos introdujeron un elemento diferente a los mecanismos colectivos consensuados y

no coercitivos del modelo ideal de autoridad indígena de tierras bajas: que es el carisma religioso. En un punto, este último puede ser tan fuerte como para generar un verdadero poder carismático en torno a un líder. No obstante, en el momento en el que en los grupos indígenas, la política y la religión forman un nodo inseparable dando lugar a una organización cívico-religiosa, la entrada violenta de los colonos, la usurpación de la tierra, las masacres y la influencia de antropólogos y de miembros de movimientos indígenas de otras partes del país, vieron la necesidad de introducir nuevos modelos de organización política exógenos, diseñados para un nuevo contexto de la lucha por el territorio, la autonomía y la autodeterminación.

Con respecto a la hegemonía comunal sikuani a mediados del siglo XX, nos encontramos con una red de aldeas formada por un conjunto de asentamientos estacionales o “bandas locales” entre las cuales existían una serie de lazos sociales y económicos, definidos por una entidad dialectal y geográfica pero sin llegar a constituir una unidad social funcional claramente delimitada. El parentesco y la consiguiente reciprocidad económica constituían el factor de cohesión entre los miembros de cada banda que representaba el primer nivel de identificación de los sujetos que la componían. La única identificación que iba más allá del poblado estaría asociada a un ancestro común y a una ruta de poblamiento del territorio. En lengua sikuani, estos grupos son denominados como *momowis*. En la actualidad, los sikuani establecen una relación ente los *momowi*, algunos comportamientos humanos, los apellidos y los ancestros fundadores de los territorios actuales. Considero que el *momowi* de origen y el ancestro fundador de los caseríos sikuani son fundamentales en la comprensión de la hegemonía comunal ya que es el patriarca fundador quien ocupaba la cima de la jerarquía comunal. Por lo tanto, la unidad básica familiar sikuani es un patriarcado.

Esta figura de autoridad era ocupada por un varón, un patriarca que era conocido como *pematakanukaenü*. Las mujeres y los varones jóvenes estaban subordinados a sus designios por lo que son claras las jerarquías de género y edad. El *pematakanukaenü* generalmente era el hombre más viejo de la comunidad, era reconocido por los otros por la capacidad que tenía de convocar a la gente para realizar las diferentes actividades. Su autoridad no era del todo coercitiva por lo que podía ser abandonado por su familia o reemplazado por otro hombre como cabeza. Las relaciones de poder estaban reguladas por las reglas de parentesco, y quienes ejercían el control social eran todos los miembros de la comunidad. Los tres mecanismos de control ejercidos son: el *aura* que está asociado a la vergüenza social; el otro es el *atsoba* asociado al desprecio social y finalmente el *namatayaba* que se refiere al aislamiento voluntario, o cuando un sujeto o familia se auto destierra del caserío. Estas sanciones sociales en ocasiones estaban relacionadas con sanciones sobrenaturales. Estas estaban asociadas a otra figura de autoridad que es el médico tradicional o *penajorobinü*. La capacidad del chamán de enfermar e inclusive de matar está fuertemente asociada a los mecanismos de control social del pueblo sikuani. De esta forma tenemos dos fuerzas: por una parte están el *aura*, el *atsoba* y el *namatayaba* asociadas a procesos de

socialización donde las personas aprenden a valorar, definir y aceptar las normas y por otra parte, está el temor a las sanciones sobrenaturales.

Las relaciones políticas comunales varían de una comunidad a otra. Las jerarquías y reglas de parentesco están en constante cuestionamiento, legitimación y redefinición por lo que una multiplicidad de fuerzas se debaten y articulan políticamente a través de prácticas de inclusión o exclusión de ese entorno comunal. De esta manera, como sugiere Mallon (2003 [1995]), la comunidad como concepto político, es el resultado hegemónico de un proceso anterior, un ciclo previo de lucha. Es el producto de conflictos entre una serie de posibles proyectos comunales. Por lo tanto, la hegemonía como fin puede variar de acuerdo a cada comunidad, dependiendo de los actores que se presenten, las fuerzas que entran en colisión. En algunas comunidades por ejemplo el *pematakanukaenü* y el *penajorobinü* podían ser la misma persona, mientras que en otras, varias esferas de poder estaban relativamente apartadas.

Con la llegada de los evangélicos, la hegemonía comunal sikuani fue fragmentada. La estigmatización del *penajorobinü* como un ser maléfico, y la prohibición de los elementos que le permitían comunicarse con el «mundo otro», interfirieron en la hegemonía comunal ya que las jerarquías existentes se vieron trastocadas y cuestionadas, no solo por el misionero que llega a la comunidad sino por los indígenas conversos que dejan de legitimar el poder del médico. Aparece así un nuevo mediador de lo sagrado, en un principio por el misionero y más tarde el pastor indígena.

Además hubo una ruptura generacional en la que el prestigio de los mayores empezó a ser desplazado por el de jóvenes conversos. La inclusión de salarios, y la emergencia de nuevos actores políticos promovieron el individualismo, rompiendo con algunas de las relaciones de reciprocidad comunales que descansaban sobre las jerarquías del parentesco y el poder del *penajorobinü* y el *pematakanukaenü*. Con la llegada de profesores indígenas e indígenas asalariados, se crearon nuevas jerarquías y distinciones sociales entre los sikuani. De esta forma la economía nativa se ve afectada por los cambios en la distribución de la riqueza. En este sentido, tanto misioneros católicos como protestantes, enseñaron a los indios un sistema de sumisión y servidumbre; introdujeron la dependencia económica en lugar de la autosuficiencia. Esto tuvo como resultado la generación de pobreza, y la marginación de sectores de la sociedad indígena que dejan de pertenecer a su pueblo y tampoco logran integrarse a la sociedad nacional. En últimas, son una de esas identidades producto de los procesos hegemónicos que tienen lugar en las márgenes del Estado. Sin embargo, los sikuani generaron mecanismos de resistencia cotidiana y de desobediencia manteniendo de forma secreta y a través de los discursos ocultos algunos de sus conocimientos sobre el mundo sobrenatural y la medicina de su pueblo.

La década de los sesenta va a estar marcada no sólo por la fuerte presencia de los grupos misioneros sino también por la llegada masiva de colonos a la región, impulsada por la Ley de Reforma Agraria. Estos proyectos estuvieron orientados por la concepción de que el

indígena debía ser reconocido como ciudadano y por lo tanto regulado y vigilado. Los sikuani entonces fueron desplazados por los colonos y los misioneros hacia zonas más alejadas siguiendo las disposiciones estatales para sedentarizarlos. En este escenario los grupos dominantes se disputaban la administración de las poblaciones indígenas por lo que los sikuani se encontraron acorralados y en ocasiones tuvieron que someterse a alianzas con alguno de estos para defenderse de los otros agentes más represivos.

El escenario político nacional e internacional cambió y esto va a tener consecuencias en la redefinición de la Orinoquía como margen, no solo por la aparición de nuevos actores en el escenario de disputa política sino por un cambio significativo en el marco discursivo común. A partir de los años setenta las ciencias sociales redefinen el “problema indígena” abandonando el indigenismo de años anteriores y comprometiéndose con las reivindicaciones de los pueblos. Los sikuani dejaron de ser catalogados como sociedades acéfalas y fueron reconocidos como sujetos políticos. En este contexto nos encontramos con un escenario de disputa territorial, de configuración de nuevas territorialidades indígenas, de constitución de nuevas formas de autoridad al interior de los mismos pueblos, de la llegada de agentes del Estado central diferentes a las fuerzas policivas a las que las poblaciones estaban acostumbradas.

Como solución al problema territorial de los sikuani, el gobierno adjudicó reservas indígenas, en algunos casos gestionadas por los mismos indígenas con ayuda de los activistas que hacían presencia en la región. Si bien las reservas fueron vistas por algunos como un logro de los indígenas por defender su territorio, éstas lograron confinarlos a un espacio delimitado obligándolos a transformar sus patrones culturales. La política de reservas indígenas fue cuestionada y rechazada por los sectores mestizos y los sectores dominantes regionales, pero aceptada y apropiada por los sectores subalternos indígenas que vieron en la ley de reservas una salida para defender el territorio de los colonos y terratenientes. Así, nos muestra cómo en las márgenes del Estado se aplican una serie de políticas que están colonizadas por otras formas de regulación. Esto generó cambios profundos en la hegemonía comunal pues en este proceso, los sikuani asumieron nociones ajenas como la propiedad privada y los títulos de propiedad territorial, se vincularon al trabajo asalariado y asumieron una conciencia ciudadana al exigirle al Estado central el cumplimiento de sus derechos a través de vías administrativas e institucionales. Esto último implicó que los indígenas comenzaron a entablar una nueva relación con algunas instituciones del Estado con las que antes no se relacionaban y en el interior de las comunidades, es decir de la hegemonía comunal, se comenzaron a dar nuevas relaciones de poder.

En este contexto se dio la masacre de Planas, un hecho que marcó la historia del pueblo sikuani y que, de muchas formas, cambió el curso de su historia no solo por lo que allí ocurrió sino por las consecuencias que trajo la masacre misma. El pueblo sikuani fue definido por el Estado como objeto de intervención y por este motivo las instituciones del Estado central empezaron a hacer presencia en la zona. Esto generó nuevas dinámicas así como

transformaciones en la manera en que los sikuani empezaron a representar y a relacionarse con el Estado colombiano. La soberanía de los grupos dominantes, en este caso los colonos y terratenientes, puso a su servicio privado las fuerzas de seguridad del Estado como lo son el ejército y el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS). Las acciones de violencia, tortura y asesinato contra los indígenas se legitimaron a través de un marco discursivo común basado en una construcción cultural del cuerpo del indígena definida por su salvajización, su clasificación jurídica como “menor de edad” y su representación como irracional, marginal y miserable. A pesar de la presencia de un discurso en pro de la humanización del indio, promovido principalmente por los activistas que denunciaron la masacre como también por los indígenas que cuestionaron el trato que se les dio; en las memorias de algunos de los sikuani que vivieron la masacre es posible percibir un sentimiento de culpabilidad implícita. Los colonos y el ejército se valieron del espacio de excepción para que sus acciones de violencia excesiva disfrutaran de una libertad absoluta. Lo ocurrido en Planas tuvo una triple función; garantizó el control de las poblaciones, rutas y territorios; castigó ejemplarmente a quienes desafiaron el poder dominante o el estatus quo; rompió todas las barreras éticas y normativas. Sin embargo, la denuncia de la masacre puso en la lupa a un pueblo que era invisible para gran parte de la sociedad colombiana.

En los años setenta los misioneros católicos y protestantes continuaron teniendo presencia en la región pero los terratenientes y colonos empezaron a tener un papel dominante como soberanos en este territorio. Esto se dio por el interés de estos últimos en las tierras habitadas por los indígenas, lo que implicaba su administración como poblaciones. También empezaron a hacer presencia en la región algunas instituciones del Estado que ya habían hecho una aparición esporádica como ocurrió en el caso del ejército y el DAS rural. Estos se mantuvieron en la zona intentando mejorar la imagen de las fuerzas armadas del Estado a través de la ejecución de políticas públicas paternalistas y el desarrollo de actividades cívico-militares como la repartición de alimentos, medicinas y otros artículos. Otras instituciones del Estado empezaron a acompañar y a ejecutar estas mismas políticas de corte asistencialista por lo que se empodera la figura de un líder indígena mediador entre las instituciones del Estado, y las comunidades sin romper con las dependencias que éstas tenían. A pesar de que antes de los acontecimientos violentos algunas reservas indígenas ya habían sido adjudicadas, con la masacre de Planas esta política se aceleró. La adjudicación de reservas trajo consigo la construcción de censos de población indígena antes inexistentes y la cedulaación o registro de muchos de ellos. Por lo tanto, Estado central empezó a reclamar y a ejercer su poder a través de sus registros administrativos, institutos y dependencias para elaborar mapas e imponer instituciones uniformes y centralizadas sobre las regiones periféricas (Rosberry, 1994).

En cuanto a la hegemonía comunal, va ser un momento de grandes transformaciones pues se hizo evidente la fluctuación de la identidad colectiva del grupo. Uno de los hechos más evidentes es la consolidación del capitán como jefe de cada grupo de familias. En este periodo de transición, los líderes antiguos fueron desplazados por los capitanes que

comenzaron a tener un papel principal en las comunidades a raíz de la interacción, negociación y lucha con los actores dominantes regionales y las instituciones estatales que hacían presencia en la región, el patriarcado que regía la hegemonía comunal se mantuvo desde el punto de vista estructural. A pesar de las transformaciones en las reglas de intercambio y de la cohesión de la comunidad, y de la construcción de nuevas construcciones culturales y de nuevas relaciones a raíz de estas, las jerarquías de género se mantuvieron. A nivel de la familia nuclear, e inclusive de la extensa, un varón siguió ejerciendo un papel de agente dominante independientemente de su condición de capitán o no. Ese varón ya no era el *pematakanukaenü* porque había perdido algunos de sus atributos. Sin embargo, un grupo de patriarcas mantuvieron su capacidad de decisión y de influir en las decisiones políticas.

La década del setenta estuvo marcada por la emergencia de diversas organizaciones indígenas. Las relaciones de poder se complejizaron con la delimitación territorial de las tierras indígenas, la creación de gobiernos indígenas para la administración de estos territorios y sus poblaciones como también para la gestión de recursos en formas de proyectos. Además, con la llegada de activistas a la región se impulsó la creación de una organización indígena regional que agrupó no solo las diferentes reservas sino que además convocó a la confederación de los capitanes por lo que se empezó a formar una estructura administrativa y gubernamental en la región como es la organización Unuma en el año de 1973. La creación de escuelas, la formación de maestros, la implementación de proyectos agropecuarios y la defensa del territorio fue lo que marcó la agenda política de la organización. En este proceso se crearon espacios de diálogo político por lo que pueden entenderse como un proceso hegemónico comunal donde confluyeron sectores dominantes y subordinados de la sociedad sikuani. Allí se debatieron y articularon una multiplicidad de discursos a través de prácticas de inclusión y exclusión. Como producto del proceso hegemónico de la creación de la organización Unuma en torno a las escuelas bilingües, surgió un marco discursivo común cuyos portavoces fueron los maestros indígenas bilingües considerados como agentes de cambio o líderes. El nacimiento de la organización Unuma, la inclusión en la escuela y el uso de un discurso propio de la modernidad y las demandas al Estado, transformaron las relaciones comunitarias. Además pusieron en primer orden a sujetos que se apropiaron del discurso de los grupos dominantes para articular la comunidad con el Estado.

Con el fortalecimiento de estos líderes indígenas se trastocó la hegemonía comunal sikuani. Los mayores, los chamanes, quienes eran los antiguos jefes o *pematakanukaenü*, fueron desplazados por este colectivo de líderes indígenas formados en las escuelas gestionadas por la organización Unuma. La escuela fue una forma de promoción social. Estos sujetos se convirtieron en los nuevos asalariados en las comunidades, que además dan lugar a la conformación de una nueva élite política que se convirtió en portavoz de todo el pueblo. El discurso que manejó la élite correspondía a un acuerdo tácito entre las fuerzas disputantes a nivel comunal.

Los enfrentamientos entre indígenas y colonos por las tierras continuaron estando al orden del día. Los grupos dominantes mantuvieron alianzas estratégicas para administrar a las poblaciones indígenas. La Orinoquía, como margen del Estado, continuó redefiniéndose a través de la intervención de programas e instituciones estatales que cuestionaban el statu quo de aquellos grupos dominantes que tradicionalmente funcionaban como estado de facto. Frente a esto, los colonos y terratenientes desobedecieron a las disposiciones estatales como la ley de reservas indígenas que nunca consideraron como legítima. En ese proceso de expansión de Estado central hacia las periferias, las políticas fueron redefinidas en las regiones a través del conflicto, la negación, la coerción y el establecimiento de alianzas pero también a través de la impugnación de estos proyectos o la aceptación (Rubin, 1997; Nugent & Alonso, 2002). En el caso de los indígenas y sus organizaciones hubo una instrumentalización de la legislación estatal. Por lo tanto, una aceptación de estas políticas que fueron interiorizadas y redefinidas por las comunidades y sus organizaciones marcando así una nueva ruta de lucha en la que empezó a haber una interlocución con el Estado o, por lo menos, con algunas de sus instituciones. En este escenario de disputa política, la emergente organización indígena también supuso una amenaza para los otros grupos dominantes en la región.

En la década del ochenta y desde la creación de la ONIC, la organización Unuma mantuvo un modelo asociativo que promovía un desarrollo rural integral. La organización concentró sus esfuerzos en la gestión de recursos con ONG extranjeras para la ejecución de estos proyectos, asumiendo una institucionalidad para articularse e interactuar con el Estado. En este escenario político nos encontramos entonces con un nuevo actor: las organizaciones no gubernamentales y sus gestores. En la ejecución de estos proyectos participaron los activistas no indígenas que venían trabajando con la organización Unuma; también fueron vinculados otros profesionales catalogados como “asesores” y hubo acompañamiento de otras organizaciones indígenas, en un principio del CRIC y luego de la ONIC. Los diferentes proyectos impulsados en las comunidades sikuani afiliadas a Unuma fortalecieron las nuevas jerarquías que regulaban la hegemonía comunal sikuani y, por lo tanto, ayudaron a consolidar la élite indígena que se venía conformando por medio del trabajo y formación que daba la organización a través del programa de las escuelas bilingües. Además, la élite indígena también creó estrategias para darle estabilidad a un gobierno que apenas empezaba a sedimentarse. Los líderes sikuani precisaban de lealtades políticas que traspasaran aquellas fundadas en las relaciones familiares y por lo tanto, empezaron a construir redes clientelares.

En estas redes el líder indígena se desempeñaba como mediador y patrón al tener el monopolio de los recursos. Es importante reconocer el uso privado de estos por parte del líder pues es lo que brinda la base económica para el desarrollo del clientelismo. El líder indígena como mediador tenía un círculo íntimo de seguidores que pasó a componer su propia red clientelar ligada con lazos de amistad, parentesco, afinidad e interés. Por lo general los patriarcas, que ya no tenían incidencia política en el gobierno indígena pero si la

mantenían su autoridad en el entorno familiar, articularon la relación entre sus familia extensa y el líder. Por lo tanto, nos encontramos con una relación patrón-mediador-cliente en la que hay un intercambio mutuo caracterizado por estatus desigual entre los actores y el principio de la reciprocidad. Esto a su vez genera una doble dependencia, la de los comuneros hacia las élites indígenas para beneficiarse de los recursos que llegan a las comunidades y también la de las propias élites indígenas de los recursos externos para mantener la estabilidad del gobierno indígena y el equilibrio de la hegemonía comunal. Las relaciones clientelares se convierten en parte de la cultura política sikuani. Así, en comunidades que anteriormente se regían por las jerarquías de género, etnicidad, parentesco y la autoridad generacional, nos encontramos con un nuevo andamiaje político estructurado a partir de las capitanías a nivel comunitario y los consejos de líderes a nivel de la organización indígena que conforman una élite política que depende de redes clientelares para gobernar.

Para finales de la década del ochenta desde la organización Unuma se comenzó a promover la creación de cabildos. De esta forma, la antigua forma de organización política basada en las capitanías fue suplantada por dichos cabildos. Con la presencia del cabildo, el capitán se limitaba a comunicar a este nuevo órgano de gobierno lo que las comunidades le transmitían. Así, si antes el capitán se legitimaba en la hegemonía comunal a partir de las reglas de parentesco, para la década del ochenta, éste comenzó a ser elegido en cada comunidad a través de voto popular y debía tener una serie de características específicas como hablar castellano, para que pudiese tratar con las autoridades civiles de la región; debía saber comerciar con los vendedores de mercancías; tener la capacidad de mando, de escrutinio en la toma de decisiones y facilidad de comunicarse con la comunidad como con el mundo externo.

En el proceso de creación de cabildos, hubo muchas voces disonantes. Algunos sectores de la sociedad sikuani reivindicaron las capitanías como la real autoridad tradicional sikuani y desobedecieron al mandato de las organizaciones negándose a formar cabildos en sus comunidades. En este sentido lo “tradicional” es redefinido al considerar al capitán como lo “verdaderamente tradicional” a pesar de que era una figura política ajena a la cultura. Así, la imposición del cabildo no fue asimilada por el pueblo sikuani. Más allá del ordenamiento jurídico que constituía el cabildo en la instancia de representación, en los Llanos el cabildo no fue viable en ese momento como todavía no sigue siéndolo. Los sikuani preferían las capitanías porque formaban una institucionalidad alrededor de la cual se congregan grupos de familias.

La constitución de cabildos estuvo acompañada de la solicitud para la legalización de las reservas indígenas como resguardos. El resguardo efectivamente fue un logro político del pueblo sikuani, pero también fue un logro del Estado que finalmente consiguió asentar a esos pueblos cazadores recolectores por lo que significa el fin del pueblo sikuani como pueblo errante. De esta forma, al igual que con la política de reservas indígenas, en la

legalización de resguardos en los Llanos, las disposiciones Estatales son reguladas, y acomodadas por las poblaciones locales y aquellas necesidades urgentes que aseguran su supervivencia política y económica. En este proceso hegemónico regional, la política de resguardos indígenas, que originalmente venía impulsada por el Estado central a través de la ley 89 de 1890, fue aceptada, apropiada y resignificada por los pueblos indígenas andinos que impusieron su agenda política a otros pueblos indígenas en los que estas formas de territorialidad no existían. De este proceso hegemónico emana un nuevo marco discursivo común, una hegemonía como fin en el que es evidente que en el discurso de los sikuani aparece constantemente un discurso propio de los pueblos indígenas andinos. El ejemplo más concreto es cómo los sikuani se apropian la lucha por los resguardos. Como en el caso de las reservas, una vez más, asumieron nociones ajenas como la propiedad privada y los títulos de propiedad territorial, y asimilaron una conciencia ciudadana al exigirle al Estado central el cumplimiento de sus derechos a través de vías administrativas y de las instituciones del Estado. Esto representó para el movimiento indígena en Colombia y para la sociedad dominante en los Llanos, una decisión vital de los indígenas llaneros: abandonar su estrategia de movilidad constante en busca de nuevos territorios de caza y pesca y resistir la persecución de ganaderos y colonos interesados en las sabanas y en los bosques de galería que se hallaban en las entonces reservas indígenas que posteriormente fueron legalizadas como resguardos.

Así, para finales de la década del ochenta nos vamos a encontrar con un nuevo escenario de disputa política que marcó las pautas de lo que se desarrollará en la última década del siglo XX y los primeros años del siglo XXI. Los grupos dominantes como misioneros y terratenientes seguían haciendo presencia en región. Por otra parte, podemos hablar de la presencia de nuevas relaciones entre los indígenas y el Estado central a través de instituciones gubernamentales como el INCORA, el ICBF o la oficina de Asuntos Indígenas que manejaban algunos programas en la región. El ejército y la policía hacen presencia de forma esporádica y respondiendo a coyunturas específicas. Durante estos años el papel de activistas e intelectuales fue crucial y significativo ya que influyeron en la conformación de la organización indígena de los Llanos, Unuma y marcaron la agenda política durante los primeros años. Con estos también llegaron las ONG encargadas de financiar los proyectos de la organización. Por otra parte, las organizaciones indígenas de otras zonas del país como el CRIC y luego la ONIC como organización nacional también influyeron en Unuma, no solo fortaleciéndola sino también imponiendo el discurso de los pueblos indígenas andinos. A nivel de la hegemonía comunal, nos encontramos con los cambios más significativos. Para empezar los pueblos ahora se encuentran agrupados en resguardos para su administración, se conformaron cabildos a semejanza de los conformados por los pueblos indígenas andinos que dejan en un segundo plano a las antiguas capitanías. En este contexto se conforma una élite política indígena que depende de los recursos que llegan a las comunidades y que empezarán a entablar relaciones clientelares con los comuneros indígenas. Las redes clientelares aparecen como una forma en que los actores dominantes y los indígenas se empiezan a relacionar, especialmente con la llegada de los recursos tanto del Estado como

de las ONG a las comunidades. En este contexto el líder indígena se posiciona como mediador pero a su vez empieza a crear su propia clientela en el entorno comunitario. Esto generó nuevas tensiones políticas asociadas a la disputa por el acceso a los recursos y el clientelismo empezó a hacer parte de la cultura política sikuani. Esto fue crucial para el desarrollo de nuevas tensiones a partir de los años noventa.

La época contemporánea estuvo marcada por la promulgación de la Constitución de 1991. Ésta abrió espacios de participación política para los pueblos indígenas pero también perpetuó efectos nocivos como la formación de élites articuladas al aparato estatal. El pueblo sikuani renunció a su capacidad de participación y acción política cediéndosela a una nueva élite política indígena pues la ley, en vez de viabilizar la autonomía de los pueblos indígenas en sus territorios, hace que los gobiernos indígenas se vuelvan funcionales al modelo de Estado neoliberal. Así, en el caso del pueblo sikuani, la creación de una élite política indígena se traduce en la renuncia del movimiento social indígena como sujeto político, por una parte, y por otra, la entrada a una nueva disputa caracterizada por la lucha por los recursos económicos del Estado colombiano.

En esta línea, la Constitución Política de 1991 instauró prácticas de estatalidad entre los gobiernos indígenas que han perfeccionado la presencia del estado en sus territorios (Chaves & Hoyos, 2011). Esto último se hizo evidente en el marco jurídico que acompañó la manera en que los resguardos indígenas se articularon al Estado, y es que estos están subordinados a los gobiernos municipales lo que permite que los intereses del Estado entren a formar parte del orden social y político de los resguardos indígenas por lo que se desvanece la línea que aparentemente los separaba (Chaves & Hoyos, 2011).

En la época contemporánea el gobierno propio sikuani en el resguardo Wacoyo, se consolidó en cuatro niveles: el familiar, el comunitario, el regional y el nacional. Una red de familias conforma una comunidad, esa comunidad tiene una autoridad visible que es el capitán. Formalmente el capitán tiene una doble funcionalidad. Internamente es quien orienta, controla, acompaña a los miembros de la comunidad, vela por la cohesión familiar y por el bienestar de todos y todas. A nivel externo su función es coordinar acciones con las instancias representativas como las instituciones estatales, las ONG, los grupos religiosos, las organizaciones indígenas, entre otros. Luego, el conjunto de capitanes de todas las comunidades conforman lo que se conoce como el Consejo de Capitanes. Este último elige a su vez a un gobernador general del resguardo o Capitán mayor que formalmente debe ser aprobado por la asamblea. El capitán mayor es el representante legal del resguardo y del pueblo y el periodo de gobierno dura un año. Una vez elegido, éste debe posesionarse ante el alcalde del municipio, luego ante la gobernación del departamento y finalmente ante el Ministerio del Interior. Esto quiere decir que para que un capitán mayor pueda ejercer como tal debe estar legitimado no sólo por su propio pueblo a través de las actas de asamblea sino también por tres instancias gubernamentales.

Los gobiernos indígenas en este contexto particular, a pesar del reconocimiento de sus autoridades por parte del Estado, dependen de éste y de su aparato burocrático para el ejercicio de la soberanía en sus territorios por lo cual la autonomía indígena es más un espejismo que una realidad. En últimas, la autonomía de los gobiernos indígenas está regulada por el Estado. Esta dependencia reforzó las relaciones clientelares que se empezaron a gestar entre los gobiernos municipales y los indígenas con la promulgación de la elección popular de alcaldes, mediando gran parte de las relaciones de poder del escenario de disputa política a nivel municipal.

Por otra parte, esto generó una serie de consecuencias a nivel de la hegemonía comunal como el debilitamiento del gobierno indígena, la proliferación de líderes y el fraccionamiento de la unidad política sikuani. De igual manera, ayudó a fortalecer las prácticas clientelares que las élites indígenas habían desarrollado en relación a sus comuneros desde la llegada de los recursos de las ONG. Con la ley de transferencias, la disputa de los líderes indígenas por la administración de los recursos del Estado va a marcar las relaciones de poder en algunos espacios de la vida comunitaria. Esta disputa por administrar los recursos, está ligada a la lucha por esa arena política legitimada por el sistema, recursos que finalmente sólo benefician a la élite indígena y su círculo más cercano. Los recursos de transferencias se convirtieron en la base económica para la formación de redes clientelares en la región pero que además son parte de la cultura política sikuani por lo que han transformado profundamente la hegemonía comunal. Las alianzas y la negociación de clientelas hacen parte del proceso hegemónico comunal en el que constantemente se están negociando las jerarquías comunales. Esto se materializó en la multiplicación de capitanías y en el fraccionamiento interno de las comunidades así como el enfrentamiento entre sus distintos sectores. A pesar del cuestionamiento de jerarquías en el interior del gobierno sikuani el papel de la mujer sigue siendo marginal.

La autonomía de los pueblos indígenas no solo está regulada por el Estado sino también vulnerada por otros dos actores que aparecen en el proceso hegemónico regional, los grupos armados y las petroleras y empresas agroindustriales. Los grupos armados en general y el paramilitarismo en particular, fueron el poder de facto en Puerto Gaitán durante la década del noventa y los primeros años del dos mil. Son quienes ejercen soberanía y por lo tanto deciden sobre la excepción. Fue así como clasificaron a las poblaciones para decidir quiénes estaban dentro o fuera. Aquellas poblaciones e individuos que se ajustaban a sus concepciones del orden social y político quedaron por fuera de la excepción, por el contrario, aquellas personas que no se ajustaban al modelo paramilitar fueron vigiladas y obligadas a seguir el nuevo orden impuesto, otras fueron castigadas. Así, el ejercicio del paramilitarismo como estado de facto en el Llano, fue la administración de poblaciones a través de dispositivos disciplinarios para vigilar, como también el ejercicio de la violencia extrema sobre los cuerpos de personas y poblaciones para castigar. Por lo tanto, durante los años de la emergencia y consolidación del poder de esos grupos nos encontramos con multitud de masacres, desapariciones y homicidios selectivos de personas y comunidades.

Esta era la forma de imponer normas y de impartir justicia. La soberanía también fue ejercida en otros ámbitos como el cobro de tributos a cambio de seguridad o la edificación de infraestructuras como la pavimentación de vías y la construcción de alcantarillado.

El ejercicio del poder paramilitar se materializó en el territorio a través de la creación de márgenes internos. Estos puntos de control o retenes ayudan a entender por qué las márgenes del Estado funcionan como espacios de excepción. Estos son lugares importantes para la comprensión de la forma en que las nociones de soberanía y la excepción se enlazan. La utilización de fuerzas paramilitares para controlar los puntos de vigilancia pone de relieve la forma en que el control es ejercido sobre sujetos que se encuentran fuera de la ley. Sin embargo, la paradoja que se da en las márgenes y especialmente con el fenómeno paramilitar es que esta ilegalidad gozaba de la protección del Estado a través de los vínculos de las fuerzas armadas colombianas con los paramilitares, por lo que en un sentido está fuera de la ley, pero en otro sentido, están dentro de la ley.

El pueblo sikuani se vio afectado pues sus autoridades no fueron reconocidas por estos grupos y sus derechos como pueblo se vieron vulnerados. Sin embargo, en este contexto también aparecen las voces de los subalternos, que crean estrategias de resistencia para sobrevivir al terror. Este es el caso del poder de lo sobrenatural, que cumple un papel fundamental. Dentro del espacio de excepción la creencia del poder de una ciencia sobrenatural indígena, de su efectividad para enfermar, matar o proteger de la muerte funciona como un ejercicio de resistencia.

Durante la última etapa, las márgenes internas fueron renegociadas con la desmovilización por lo que hubo una mayor presencia de las fuerzas armadas del estado en la zona, la emergencia de nuevos grupos armados y el auge de un nuevo ciclo económico basado en la extracción de materias primas y el desarrollo agroindustrial. Debido a las irregularidades del proceso de desmovilización en los Llanos Orientales, algunas estructuras que operaban en la zona no se desmovilizaron, lo que en consecuencia derivó en la aparición de estructuras rearmadas y emergentes.

El impulso que se ha dado en los últimos años al sector agroindustrial, la industria petrolera, la minería y la infraestructura, muestra un vínculo claro entre la violencia paramilitar y el llamado “desarrollo” de la economía regional y nacional. Por lo tanto, el conflicto social y armado ha ido de la mano de una contra-reforma agraria a nivel nacional, promovida desde por el Estado y empresarios nacionales e internacionales, y ejecutada por grupos paramilitares en colaboración con la fuerza pública. Las políticas gubernamentales de desarrollo se orientaron a concesionar amplios territorios indígenas a empresas multinacionales. Esto generó divisiones internas en las comunidades y el gobierno indígena. Los recursos de las empresas son la nueva base económica que alimenta el clientelismo comunal, y en la causa de tensiones y disputas políticas entre líderes, comuneros y comuneras indígenas.

El escenario actual es complejo y en ocasiones desalentador. Nos encontramos con varios grupos que pretenden funcionar como estado de facto de la región. En este caso las empresas y los grupos armados emergentes son aquellos agentes dominantes que se establecen, consolidan y avanzan en su ejercicio del poder. Más allá de los límites que el Estado colombiano impuso a los pueblos indígenas para ejercer el derecho a la autodeterminación, también creó espacios para la participación indígena en la gestión estatal y gubernamental. No obstante, en este nuevo contexto, la promoción del liderazgo responde a unas nuevas reglas del juego pues el modelo de representación dio paso a formas de promoción individualizadas y fundamentadas en la apropiación de lenguajes expertos. La eficacia de la representación está determinada por el aprendizaje que el indígena logra en el entorno externo a su pueblo, por la capacidad de instrumentalizar el lenguaje no indígena que provee la escuela formal y por la apropiación de discursos institucionales. La crisis de las organizaciones es una tendencia que observa entre los pueblos de la Orinoquía y pone en evidencia las transformaciones del liderazgo indígena y sus expectativas frente al papel de las organizaciones. La división interna de la comunidad y las grietas en sus gobiernos y organizaciones permiten que un modelo de desarrollo impulsado desde el Estado central en compañía de empresas nacionales e internacionales sea impuesto en la región.

Bibliografía

- Abercombie, T. A., 1998. *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an andean people*. Madison : University of Winsconsin Press.
- Abrams, P., 1988. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* , n° 1, pp. 58-89.
- Agamben, G., 2003. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia : Pretextos.
- Agamben, G., 2004. *Estado de excepción. Homo sacer II*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo editora.
- Alape, A., 1994. *Los Sueños y las Montañas*. Bogotá: Planeta.
- Almeida, R., 2000. *Missões Evangelicas em Áreas Indigenas, Relatorio de Pesquisa*, Buenos Aires : Asociación de Científicos Sociales de la Religión en el Mercosur.
- Álvaro Rodríguez, M., 2009. De las armas a la desmovilización: El poder paramilitar en Colombia. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, enero-abril , 67(1), pp. 59-82.
- Alzate Posada, M. C. & Meléndez Lozano, M. Á., 1982. *Autoridad, poder y decisión entre los Masihuare. Tesis de grado Antropología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Sin Publicar.
- Amador Ospina, M., Chilo, E. J., Granados Soler, D. L. & Velasco, R., 2014. Participación política y cultura política de las mujeres nasa del norte del Cauca. *Señas - Revista de la Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe - ACIN* , Separata n°1(3) , pp. 13-56.
- Amnistía Internacional, 2005. *La Ley de Justicia y Paz garantizará la impunidad para los autores de abusos contra los derechos humanos*. [Online]
Disponible en: <https://www.es.amnesty.org/noticias/noticias/articulo/la-ley-de-justicia-y-paz-garantizara-la-impunidad-para-los-autores-de-abusos-contra-los-derechos-hum/>
[Consultado el 23 junio 2014].
- Anderson, B., 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difucion del nacionalismo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Aragón Lince, C. T., 1980. Los Cambios de Criterio y los Cambios referidos a la escogencia de la jefatura entre algunos grupos Guahibo. *Trocha*, 7(68), pp. 14-17.
- Aragón Lince, C. T., 1983. *Guahibo v.s Colonos en las Llanuras Araucanas. Tesis de Grado Antropología*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Sin publicar.
- Arango & Sánchez, 2006. *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio*. ACNUR; Departamento Nacional de Planeación de Colombia.
- Arcand, B., 1972a. *The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Colombia*, Copenhagen: IWIA DOCUMENT.

Arcand, B., 1972b. *Contribution to Cuiva ethnography. Ph.D dissertation*. Cambridge: University of Cambridge.

Arcand, B., 1972c. Los Cuiva. En: G. Grünberg, ed. *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo: Tierra Nueva , pp. 121-124.

Aretxaga, B., 2003. Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, n°32, pp. 393-410.

Arocha, J., 1984. Antropología en la Historia de Colombia. En: J. Arocha & N. S. de Friedemann, eds. *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Arocha, J. & Friedemann, d., 1984. Prólogo. En: J. Arocha & N. S. de Friedeman, eds. *Un siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Assies, W., 2002. Apuntes sobre ciudadanía, la sociedad civil y los movimientos sociales. En: *Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina*. Mexico: El Colegio de Michoacán.

Auyero, J., 1998. Desde el punto de vista del cliente. Repensando el tropo del clientelismo político. *Apuntes de investigación del Centro de Estudios en Cultura Política*, 2(3), pp. 55-83.

Auyero, J., 2001. *La política de los pobres: Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires : Ediciones Manantial.

Balandier, G., 1969 [1967]. *Antropología Política*. Barcelona: Nueva Colección Ibérica. Ediciones Peninsula.

Baquero Montoya, Á., 1981. *Los Guahibo del Vichada: Historia de una Conquista. Tesis de Grado Antropología*. Bogotá : Universidad de los Andes. Sin publicar

Barbosa, R., 1992. *Guadalupe y sus Centauros. Memorias de la Insurrección Llanera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.CEREC. IEPRI.

Bartolomé, M. A. et al., 1971. *Declaración de Barbados*. Barbados, Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur. 25 al 30 de enero de 1971.

Bastian, J.-P., 1997. *La Mutación Religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica .

Batliwala, S., 1997. El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. En: M. León, ed. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 187-211.

Bell, D., 1993. Introduction. En: D. Bell, P. Caplan & W. J. Karim, eds. *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London: Routledge, pp. 1-18.

Benavides, C. & Duarte, C., 2010. Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Análisis Político*, enero-abril , 23(68), pp. 26-42.

Bengoa, J., 2000. *La Emergencia Indígena en America Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Berezin, A., 1998. *La oscuridad en los ojos: ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.

Blair, E., 2010. La política punitiva del cuerpo "economía del castigo" o mecánica del sufrimiento en Colombia. *Estudios Políticos*, n° 36, pp. 39-66.

Bocarejo Suescún, D., 2011. Intersecciones entre la Antropología y los Estudios Culturales: El análisis sobre lo "político" y la política de nuestros estudios. *Tabula Raza*, n° 15, pp. 33-53.

Bolinder, G., 1935c. *Relación de mis experiencias referente a tribus indias de los Llanos durante mi reciente expedición y sobre lo que con ellos se pudiera hacer*, Bogotá : Colección del Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.

Bonilla, H., 2005. *El futuro del pasado. Coordenadas de la configuración de los Andes*. Lima: Fondo Editorial Pedagógico San Marcos .

Bonilla, V. D., 1968. *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo .

Bonilla, V. D., 1972. La destrucción de los grupos indígenas colombianos. En: G. Grunberg, ed. *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de una fricción inter-étnica en los indios no-andinos*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, pp. 65-81.

Braudel, F., 1968. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Braudel, F., 2002. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica.

Bushnell, D., 1993. *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*. Berkeley: University of California Press .

Cabrera, G., 2007. *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo Ltda.

Callaway, H., 1992. Ethnography and experience: Gender implications in field work and texts. En: J. Okely & H. Callaway, eds. *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge .

Calle Alzate, L., 2005. *Autoridad y Poder entre los Sikuani del Resguardo Wacoyo*. Bogotá: Trabajo de Grado para optar al título de Antropóloga; Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Sin publicar

Calle Alzate, L., 2010. Para la erradicación del trabajo infantil en la Orinoquía. En: F. Correa, ed. *Infancia y Trabajo Infantil Indígena en Colombia*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Calle, H., 1992. Periodo Independiente Y Contemporáneo. En: *Los Indios de Colombia*. Madrid: MAFRE S.A., pp. 210-293.

- Calvijo Poveda, J., 2000. Un enfoque histórtico: El canibalismo como práctica y representación. *Universitas Umanistica*, julio-diciembre, 50(50), pp. 58-68.
- Capitanes Indígenas Sikuaní, 1970. *Carta del 8 de Octubre de 1970*. Bogotá: Anales del Congreso de la República de Colombia.
- Casas Aguilar, J., 1986. *La Violencia en los Llanos Orientales (Comando de los hermanos Bautista)*. Bogotá: Ecoe Editor.
- Castillo, O. & Ortiz, F., 2006. *Visión de la Cultura y Sociedad Jivi*. Puerto Ayacucho: Unicef.
- Castro Agudelo, L. M. & Vega Cantor, R., 1989. *Los Guahibos del Vichada ante los procesos de colonización y aculturación*. Bogotá: Universidad Francisco José de Caldas .
- Castro Caycedo, G., 1976. *Colombia Amarga*. Bogotá: Planeta.
- Castro Domingo, P. & Rodríguez Castillo, L., 2009. Antropología de los procesos políticos y del poder. *Alteridades*, julio-diciembre, 19(38), pp. 107-127.
- Castro Orellana, R., 2004. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad. Tesis de Doctorado en Filosofía*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid .
- Caviedes, M., 2000. *Antropología y Movimiento Indígena*. Bogotá: Trabajo de Grado de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- Caviedes, M., 2008a. Editorial. *Etnias y Política: Minga, Pueblos Indígenas y Planes de Vida*, diciembre , n° 9, pp. 3-7.
- Caviedes, M., 2008b. El "Pensamiento Salvaje" del "Indio Moderno". Los Planes de Vida como proyecto político y económico. *Etnias y Política: Minga, Pueblos Indígenas y Planes de Vida*, diciembre, n° 9, pp. 56-79.
- Caviedes, M., 2008c. *Informe de Avance de Investigación. Liderazgo indígena en Colombia: identidades y antagonismos. 1982 a 1996*. Bogotá: Ensayo presentado para el Curso: Seminario de Tesis. Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Sin publicar.
- Caviedes, M., 2011. *Oro a cambio de Espejos: Discurso hegemónico y contra-hegemonico en el movimiento indígena en Colombia, 1982-1996*. Bogotá: Tesis de Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia.
- Caviedes, M., 2013. Metodologías que nos avergüenzan: La propuesta de una invesigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología. *Universitas Humanistica*, enero-junio.pp. 37-61.
- Chaparro, R. C. & Martínez, A., 1987. Hacia una Evangelización Nueva en el Vichada. *Universitas Humansitica*, 16(27), pp. 279-288.
- Chaves, M. & Hoyos, J. F., 2011. El estado en las márgenes y las márgenes como estado: transferencias económicas y gobiernos indígenas en Putumayo. En: M. Chaves, ed. *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 115-134.

- Chaves, M. & Zambrano, M., 2009. Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia. En: C. Martinez Novo, ed. *Repensando los Movimientos Indígenas*. Quito : Flacso Ecuador , pp. 2015-245.
- Clastres, P., 1996. Sobre el etnocidio. En: *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa , pp. 55-64.
- Clifford, J. & Marcus, G. E., 1986. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Colectivo Rexistiendo, 2014. En busca de la antropología perdida. Reflexiones sobre una antropología renegada en colombia. En: D. Betrisey & S. Merenson, eds. *Antropologías Contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones*. Buenos Aires : Miño y Dávila editores, pp. 93-116.
- Colmenares, G., 1969. *La Hacienda Jesuíta en Colombia*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia .
- Colombia Nunca Más, 2000. *Crímenes de Lesa Humanidad. Zona Séptima 1966. Violencia contra los Indígenas. Aceptación social del Exterminio. Caso Planas*. [Online]
Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/libros/nm/z7/ZonaSiete01.html>
[Consultado el 4 enero 2011].
- Comaroff, J. & Comaroff, J., 1992. Ethnography and the Historical Imagination. En: *Ethnography and the Historical Imagination* . Oxford: Westview Press, pp. 3-49.
- Comunidad Guajibá, 1976[1981]. Documento Presentado por la Comunidad Guajibá en la Semana de Solidaridad con las Luchas Indígenas celebrada en Manizales. En: N. J. Rodríguez & S. Varese, eds. *Experiencias Organizativas Indígenas en América Latina*. México: SEP, pp. 67-78.
- Coronil, F., 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Correa, F., 1992. Lo 'Indígena' ante el Estado Colombiano. *POLITEIA. Revista de la Facultad de Derecho*, n° 12.
- Correa, F., 1996. *Por el camino de la anaconda Remedio*. Bogotá : Colciencias- Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, F., 2006. Interpretaciones Antropológicas sobre lo "Indígena" en Colombia. *Universitas Humanística. Facultad de Ciencias Sociales. Revista de Antropología y Sociología*, Vol 62.
- Correa, F., 2007. La Modernidad del Pensamiento Indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. *Maguaré. Revista Departamento de Antropología*, Vol 21.
- Correa, F., 2012. Etnicidad, mito e historia en la región amazónica del Vaupés. *Actes & Mémoires* , Vol 32, pp. 168-205.
- Corrigan, P. & Sayer, D., 1985. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Corry, S., 1975. Ethnocide: A Report from Colombia. *RAIN*, enero-febrero, n° 6, pp. 1-2.

Corry, S., 1976. *Towards Indian Self- Determination in Colombia*. Document II ed. London: Survival International.

Crehan, K., 2002. *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Pluto Press.

CRIC, 2014. *Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-*. [Online]
Disponible en: www.cric-colombia.org

Cubides, F., 1989. Aspectos Políticos y Organización Comunitaria. In: *La Macarena, Reserva Biológica de la Humanida* . Bogotá : Universidad Nacional de Colombia .

DANE, 2010. *Estudio Sociodemográfico de la Población en Resguardos Indígenas. Puerto Gaitán, Meta*, Bogotá: Dirección de censos y demografía.

Das, V. & Poole, D., 2004. State and Its Margins. Comparative Ethnographies. En: V. Das & D. Poole, edits. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

De Certeau, M., 1999. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana .

De Zubiría, A., 1994. *Constitución y Decentralización Territorial*. Bogotá : ESAP.

Defensoría del Pueblo, 2012. *Informe de Riesgo N° 006-12 AI*, Bogotá: Defensoría del Pueblo. República de Colombia.

Delgado, F. D., 1909. *Excursiones por Casanare*. Bogotá: Imprenta de la Luz .

Departamento Nacional de Planeación, 2011. *Caracterización de las condiciones de desarrollo territorial de la altillanura*. [Online]
Disponible en: <https://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=VrKRPN--3SY%3D&tabid=1505>
[Consultado el 12 enero 2013].

Descola, P., 1988. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue Française de Science Politique*, 38(5), pp. 818-827.

Duncan, G., 2007. *Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas*. Barcelona: Planeta.

Duque Giraldo, H., 2013. *Agencia Prensa Rural. Se roban las regalías mineras*. [Online]
Disponible en: <http://prensarural.org/spip/spip.php?article10278>
[Consultado el 20 Junio 2014].

Durston, J., 2005. El clientelismo político en el campo chileno (primera parte): La Democratización Cuestionada. *Ciencias Sociales Online*, 11(1), pp. 1-30.

Duviols, J.-P., 1985. *L' Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de*. Paris: Éditions Promodis .

Eisenstadt, S. & Roinger, L., 1984. *Patrons, Clients and Friends: Impersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press .

Enciso, B., 1982. *Integración y Resistencia Surrurruba: Indígenas Guahibo. Monografía de Grado para optar al título de Antropología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Sin publicar.

Espinoza Moreno, F., 2012. La histórica lucha por la paz del movimiento indígena caucano. *Revista Cien Días*, septiembre-noviembre , n° 76, pp. 11-14.

Falleti, T. G., 2010. *Decentralization and subnational politics in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farinetti, M., 1998. Clientelismo y protesta: cuando los clientes se rebelan. *Apuntes de Investigación*, 2(3), pp. 84-103.

Fernandes, R. C., 1980. Um Exército de Anjos: As Rações da Missão Novas Tribos. *Religião e Sociedade*, n° 6, pp. 129-166.

Flores de la Cruz, S., 2009. Formación del Estado, sujetos sociales, sociedad civil y ciudadanía: puntos teóricos de partida para una investigación sobre movilizaciones sociales. *Sociogénesis, Revista Electrónica de Sociología*, n° 2.

Fonseca, E., 1987. *Los combatientes del Llano. 1949-1953*. Bogotá : Universidad Incca, Unidad Editorial.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E., 1940. *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press.

Foucault, M., 1992. *Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

Foucault, M., 1999 [1975]. *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires : Siglo XXI.

Foucault, M., 2001. *Defender la sociedad*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica .

Friede, J., 1972 [1944] . *El indio en la lucha por la tierra*. Bogotá: Editorial La Chispa.

Friedemann, N. S. d., 1982. Guahíbos. Maestros de la supervivencia. En: *Herederos del Jaguar y la Anaconda* . Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fundación Seguridad y Democracia, 2007. *La magnitud de la verdad del paramilitarismo*. [Online] Disponible en: <file:///C:/Users/CALLE/Downloads/verdadsumagnitud%20seg%20y%20demo.pdf> [Consultado el 1 abril 2015].

Gaitán, P. E. & Yepes Casolua, J. A., 1999. *Historia del Territorio Wacoyo*. Puerto Gaitán, Resguardo Wacoyo: (Manuscrito sin publicar).

Gallois, D. & Grupioni, L., 1999. O Índio na Missao Novas Tribus. en: R. Wright, ed. *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversao entre os povos indígenas no Brasil*: Unicamp.

García Villegas, M., 2010. Clientelismo y Debilidad Institucional. en: *Estado Alterado: Clientelismo, mafias y debilidad institucional en Colombia* . Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, pp. 22-61.

- García, R., 2000. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Biblos.
- Garzón, J. C., 2005. *Desmovilización de las Autodefensas del Meta y Vichada*, Bogotá : Fundación Seguridad y Democracia .
- Garzón, O. A., 2006. Educación, Escuela y Territorio en las regiones de los ríos Medio y Bajo Caquetá, Mirití y Bajo Apaporis Amazonas. En: O. Garzón, ed. *Educación, Escuela y Territorio en la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Fundación Gaia .
- Gheerbrant, A., 1954. *Journey to the far Amazon*. Nueva York : Simon & Schuster.
- Giraldo Jaramillo, G., 1942. Breve noticia sobre los indios guahibos. *Revista Vida*, julio-agosto, 6(45), pp. 32-33.
- Giraldo, J. & Cepeda, I., 2012. *Victor Carranza alias "El Patrón"*. Bogotá: Debate .
- Giraud, L., 2007. Entre rupturas y retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina. En: L. Giraud, ed. *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional* . Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales , pp. 7-57.
- Gledhill, J., 2000 [1999]. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones bellaterra.
- Goff, J. E., 1968. The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958. *Sondeos*, n° 23.
- Gómez Carpineiro, F. J., 2008. Estado y subjetividades rurales. Etnografía de sus efectos espaciales. *Perfiles Latinoamericanos*, julio-diciembre, n° 32, pp. 103-125.
- Gómez Martínez, E., 2006. La Guerrilla Liberal. *Revista Credencial Historia*, Edición 202.
- Gómez, A., 1989. Llanos Orientales: Colonización y Conflictos Interétnicos, 1870-1970. *Boletín Americansita*, pp. 79-106.
- Gómez, A., 1991. *Indios, Colonos y Conflictos*. Bogotá: Siglo XXI editores, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología ICANH.
- Gómez, A., 1998. Cuiviadas y Guajibiadas. La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los Llanos Orientales (Siglos XIX-XX). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 25, pp. 351-376 .
- Gómez, A., 2001. Raza "salvajismo", esclavitud y "civilización": fragmentos para una historia del racismo y de la resistencia indígena en la amazonía. *Imani Mundo. Estudios en la Amazonía colombiana*.
- Gómez, L., 1970 [1928]. Interrogantes sobre el progreso en Colombia. Conferencia dictada en el teatro municipal de Bogotá. *Editorial Revista Colombiana* .
- González Casanova, P., [1965]1993. *La democracia en México*. México: Era.

González Casanova, P., 2006. *Sociología de la Explotación (Nueva Edición Corregida)*. Buenos Aires: CLACSO.

Gossain, J., 1971. Indios y blancos. De Planas al Vaupés: Desalojo y Esclavitud. *El Espectador*, 19 febrero, pp. 1A-7A.

Gow, D., 1998. ¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia. En: M. L. Sotomayor, ed. *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Ministerio de Cultura. Colciencias, pp. 143-172.

Gramsci, A., 1971. *Selections From the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.

Gregorio Gil, C., 2006. Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder. *Revista de Antropología Iberoamericana*, enero-febrero, 1(1), pp. 22-39.

Groot, J. M., [1889-1893]1956. *História Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada*. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas y Cía. Segunda edición aumentada.

Gros, C., 1991. *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*. Primera ed. Bogotá: Fondo Editorial CEREC.

Gros, C., 1991. Introducción de Nuevas Herramientas y Cambio Social: El caso de los indios Tatuyo del Vaupes (Colombia). En: *Colombia Indígena: Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC, pp. 23-70.

Gros, C., 1997. Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En: M. V. Uribe & E. Restrepo, eds. *Antropología de la Modernidad*. Bogotá: ICANH, pp. 15-60.

Guber, R., 2001. *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

Guerrero, A., 1997. Poblaciones Indígenas ciudadanía y Representación. *Nueva Sociedad*, julio-agosto. n° 150.

Guerrero, A., 2000. El proceso de identificación: Sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. En: *Etnicidades*. Quito: Flacso Ecuador.

Guillén, F., 1996 [1979]. *El poder político en Colombia*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.

Gumilla, J., 1955 [1731]. *EL Orinoco Ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes..* Bogotá: Ediciones ABC.

Gumilla, J., 1955 [1731]. *El Orinoco Ilustrado. Historia Civil y Geográfica de este Gran Río*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Editorial ABC.

Günes-Ayata, A., 1988. Clientelismo: premoderno, moderno, posmoderno. En: J. Auyero, ed. *¿Favores por Votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Buenos Aires: Losada.

- Guzmán, G., Fals Borda, O. & Umaña, E., 2005 [1962]. *La Violencia en Colombia. Tomo 1*. Bogotá : Taurus.
- Halperín Donghi, T., 1987. *Reforma y disolución de los imperios ibéricos. 1750-1850*. Madrid: Alianza Editorial .
- Hammersley, M. & Atkinson, P., 1995. *Ethnography: Principles in Practice*. 2nd ed. London: Routledge.
- Hernández Castillo, R. A., 2001. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, octubre , 24(12), pp. 206-229.
- Hernández, J. & Villarreal, M. d. C., 2013. Descentralización y Reconocimientos de Derechos Indígenas en Ecuador y Colombia . En: R. De la Fuente & C. Navarro, eds. *Gobiernos Locales y Contextos Pluriétnicos: Una propuesta de cooperación en red*. Madrid : Catarata, pp. 23-60.
- Houghton, J. C. & Villa, W., 2004. *Violencia Política contra los Pueblos Indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá: CECOIN.
- INCORA, 1968. *Resolución 205 de 1968: Por la cual se reserva una zona para colonización especial, se delimitan tres globos de terreno para indígenas guahibo y se ordena la recuperación de unos baldíos en la región denominada Planas*, Bogotá: Instituto Colombiano de Reforma Agraria.
- INCORA, 1974. *Resolucion 100 de 1974: Por la cual se constituye como reserva especial una zona baldía, destinada a la población indígena Guahibo de los caseríos de Corocito, Yopalito y Gualabó*, Bogotá: Instituto Colombiano de Reforma Agraria .
- INDEPAZ, 2007 . *Mapa de distribuciones de los grupos paramilitares en territorio colombiano: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz*. [Online]
Disponible en: www.indepaz.org.co
- Intendente del Casanare, C., 1893. *Carta del Intendente del Casanare al Minsiterio de Justicia*.
- Jackson, J. E., 1984 [1982]. Traducciones Competitivas del Evangelio en el Vaupes, Colombia. *América Indígena*, XLIV(1), pp. 49-93.
- Jiménez, R., 2010 [1991]. Ramón Gaitán. En: F. Queixalós & R. Jiménez, eds. *Entre Cantos y Llantos: Tradición Oral Sikuani*. Bogotá: Fundación Etnollano, pp. 172-179.
- Jimeno, M., 2000. Estilos de investigador ciudadano. En: J. Tocancipá Falla, ed. *La formación del estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán : Universidad del Cauca .
- Johnston, K., 1985. *The Story of the New Tribes Mission*. Stanford, Florida : New Tribes Mission .
- Juzgado Segundo Superior, 1968. *Testimonios: Expediente de "La Rubiera"*. Ibagué: Cuaderno n° 1. Folios 1-364.
- Kaufman, R., 1974. The Patron-Client Concept and Macro Politics: Prospects and Problems. *Comparative Studies in Society and History* , 16(4).

- Kavass, I., 1988. Fin de la extradición Colombia Estados Unidos de 1979: ¿una comedia de errores?. *Documentos Ocasionales*, mayo-junio, La cuestión de las drogas: una problemática, tres perspectivas (3), pp. 3-14.
- Kirchhoff, P., 1948. Food-gathering tribes of the Venezuelan Llanos. En: J. Steward, ed. *Handbook of South American Indians*. Washington D.C: Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Smithsonian Institution, pp. 445-455.
- Lagos, M. L. & Calla, P., 2007. El Estado como mensaje de dominación. En: M. L. Lagos & P. Calla, eds. *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. Cuadreno de Futuro 23: Informe sobre Desarrollo Humano*. La Paz: INDH/PNUD, pp. 11-37.
- Lander, E., 1999. Eurocentrismo y Colonialismo en el Pensamiento Social Latinoamericano. En: S. Castro Gómez, O. Guardiola- Rivera & C. Millan de Benavides, eds. *Pensar(en) los intersticios. Teoría y Práctica de la ciencia Postcolonial*. Bogotá : Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana .
- Laurent, V., 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1990. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: Intituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- Le Breton, D., 1999. Expériences de la douleur, expériences de la violence. En: F. Hérítier, ed. *De la violence II*. Paris: Odile Jacob, pp. 113-132.
- Le Grand, C., 1986. *Frontier expansion and peasant protest in Colombia. 1850-1936*. Alburquerque: University of New Mexico Press .
- Lewellen, T. C., 2003. *Introducción a la Antropología Política. Nueva edición ampliada y puesta al día*. Tercera ed. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Lucena Salmoral, M., 1971. Notas sobre la magia de los Guahibo. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol 15, pp. 129-170.
- Mallon, F., 1994. Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century Mexico. En: G. M. Joseph & D. Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*: Duke University Press.
- Mallon, F. E., 2003 [1995]. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- María, 2010 [1991]. Los Kawiri, Antropófagos. En: F. Queixalós & R. Jiménez, eds. *Entre Cantos y Llantos: Tradición Oral Sikuani*. Bogotá: Fundación Etnollano, pp. 147-151.
- Martínez de Castellanos, B., 1979. *Influencia de la Colonización en la Organización Social del Grupo Etnico Macaguane (Guahibo)*. Trabajo de Grado Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia .
- Massé, F. & Camargo Castro, J., 2013. *Actores armados ilegales y sector petrolero del Meta: Informe Monográfico*, Bogotá: Observatorio Internacional DDR. Ley de Justicia y Paz.

- Matallana, J. J., 1975. *Informe de la Comisión Especial de Reconocimiento y Verificación del Oriente del País*. Bogotá : Ministerio de Defensa Nacional. República de Colombia .
- Mateus Mora, A., 2012. Lo indígena en el cine y video colombianos: Panorama histórico. *Cuadernos de Cine Colombiano: Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*, n° 17A, pp. 7-27.
- Medina Gallego, C., 2005. La economía de la guerra paramilitar. Una aproximación a sus fuentes de financiación. *Análisis político*, enero-marzo. n° 53.
- Meertens, D. & Sánchez, G., 1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la Violencia en Colombia*. Bogotá : Ancora Editores .
- Melaffe, R., 1969. Frontera Agraria: El caso del Virreynato Peruano en el siglo XVI. En: Á. Jara, ed. *Tierras Nuevas* México : Colegio de México, pp. 10-42.
- Melo, J. O., 1994. Los paramilitares y su impacto sobre la política . En: F. Leal Buitrago & L. Zamosc, eds. *Al filo del caos. Crisis política en la Colombia de los años 80*. Bogotá : IEPRI. Tercer Mundo Editores .
- Meneses, L. E., 2002. La política nasa y el clientelismo en el municipio de Páez, Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, enero-diciembre , Vol 38, pp. 105-130.
- Metzger, D. J., 1968. *Social Organization of the Guahibo Indians. Ph.D. dissertation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Metzger, D. & Morey, R., 1983. Los Hiwi (Guahibo). En: W. Coppens & B. Ecalante, eds. *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- Metzger, R. & Morey, R., 1974. *The Guahibo: People of the Savana*. Wien: Series Americana 7, Acta Ethnologica et Linguistica .
- Molano, A., 1987. *Selva Adentro*. Bogotá : Áncora Editores .
- Molano, A., 1989. Aproximación al proceso de colonización de la región del Ariari-Güejar-Guayabero. En: *La Macarena. Reserva Biológica de la humanidad. Territorio de Conflictos* . Bogotá : Centro de Estudios Sociales CES, Universidad Nacional de Colombia , pp. 280-304.
- Molano, A., 2012. *La altillanura en crudo: El Espectador.com*. [online]
Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/altillanura-crudo-articulo-393947>
[Consultado el 14 junio 2013].
- Molyneaux, M., 2003. Análisis de los movimientos de mujeres. En: *Movimientos de mujeres en América Latina* . Valencia : Instituto de la Mujer. Universidad de Valencia , pp. 217-251.
- Montaña Cuellar, D., 1977. *Colombia: país formal y país real*. Bogotá : Editorial Latina .
- Moore, T. R., 1984. El ILV y una "Tribu Recién Encontrada": la Experiencia Amarakaeri. *América Indígena*, XLIV(1), pp. 25-48.

- Morey, N. K. C., 1975. *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos*. Ph.D. dissertation. Utah: University of Utah.
- Morey, N. & Morey, R., 1974. *Ethnohistory of the Guahibo Indians of Colombia and Venezuela*. México, Ponencia presentada al XLI Congreso Internacional de Americanistas.
- Morey, R., 1976 [1974]. Los Guahibo: Colonos Antiguos en una Frontera Nueva. En: N. S. d. Friedemann, ed. *Tierra, Tradición y Poder en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología ICANH, pp. 39-63.
- Morey, R. & Metzger, D., 1974. *The Guahibo: People of the Savanna; Acta Ethnologica et Linguistica*. Wien: Series Americana 7.
- Morey, R. V., 1970. *Ecology and culture change among the Colombian Guahibo*. Ph.D dissertation. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Mügge, L. M., 2013. Sexually harassed by gatekeepers: reflections on fieldwork in Surinam and. *International Journal of Social Research Methodology*, 16(6), pp. 541-546.
- Müller, S., 1952. *Beyond Civilization*. Chico: Brown Gold Publications.
- Müller, S., 1960. *Jungle Methods*. Woodworth: Brown Gold Publications.
- Müller, S., 1988. *His voice shakes the wilderness*. Stanford: Brown Gold Publications.
- Musgrove, C., 1982. *Anthropology and Education*. London : Louis and Sons Inc.
- Nahoum-Grappe, V., 1996. L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex Yougoslavie, 1991-1995). En: F. Hérítier, ed. *De la violence* . Paris : Éditions Odile Jacob , pp. 273-324.
- Naranjo, N., Maldonado, C. & Turbay, S., 2012. *Álbum fotográfico: Expedición Bolinder-Góez. 1935*. Medellín : Editorial Fondo Editorial Universidad Eafit.
- Neil, S., 1964. *A History of Christian Missions*. Londres : Penguin .
- Nugent, D. & Alonso, A., 1994. Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the Ejido of Namiquipa, Chihuahua. En: G. M. Joseph & D. Nugent, eds. *Everyday forms of State formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham : Duke University Press, pp. 209-245.
- Nugent, D. & Alonso, A. M., 2002. Tradiciones selectivas en la Reforma Agraria y lucha agraria: cultura popular y formación del Estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua. En: G. Joseph & D. Nugent, eds. *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Ediciones Era , pp. 175-212.
- ONIC, 2013a. *Plan de Salvaguarda Sikuani de los Llanos Orientales de Colombia*. Departamentos de Arauca, Guainía, Meta y Vichada, Villavicencio: Convenio N° 113 de 2012 entre el Ministerio del Interior y la Organización Nacional Indígena de Colombia.
- ONIC, 2013b. *Situación General de los Pueblos Indígenas de Colombia*, Bogotá: ONIC.

- ONU, 2005. *Colombia: Censo Cultivos de Coca 2004*. [Online]
Disponible en: http://www.unodc.org/pdf/andean/Colombia_coca_survey_es.pdf
[Consultado el 10 Diciembre 2009].
- Orjuela, C. A., 1998. *Etnografía del Proceso Político Indígena en el Alto y Medio Vichada*, Popayán: Tesis de Grado Antropología, Universidad del Cauca. Sin publicar.
- Ortiz Gómez, F., 1976. Taxonomía de los grupos guahibo. *Revista del Instituto Colombiano de Antropología*, n°20, pp. 281-293.
- Ortiz Gómez, F. & Pradilla Rueda, H., 1987. Indígenas de los Llanos Orientales . En: *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá : Presencia , pp. 83-95.
- Ortiz Gómez, F. & Queixalos, F., 1981. Ornitología cuiva-guahibo. *Amerindia*, n° 6, pp. 125-147.
- Ortiz, F., 2005. *Territorios y Territorialidades en la Orinoquía: Una Historia sobre la Ocupación*. Bogotá: Inédito.
- Ortiz, M. M., 2005-2006. Limpiar las sabanas de tigres, serpientes e indios: la frontera llanera en La vorágine de José Eustasio Rivera. *Palimpsesto - Revista de la Facultad de Ciencias Humanas- Universidad Nacional de Colombia*, n° 5, pp. 168-178.
- Ortiz, M. M. & Zambrano, M., 1984. *Esbozo histórico de las relaciones entre los llaneros y los guahibo*. Tesis de Grado Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Sin Publicar.
- Ortner, S. B., 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), pp. 173-193.
- Palacios, M., 1983. *El Café en Colombia. 1850-1970*. Bogotá: El Colegio de Mexico, El Ancora Editores.
- Palacios, M. & Safford, F., 2002. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Editorial Norma .
- Páramo, G., 2004. La lógica paraconsistentey el mito chamánico. En: A. J. James & D. Jiménez, eds. *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Paredes, D. F., 2008. El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben. En: L. Múnera Ruiz, ed. *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Zizek y Virno)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, pp. 109-124.
- Patiño, M., 1974. 45 años con los tucano y guahibos. *Revista de Misiones*, mayo-junio (559), pp. 130-135.
- Peña Quevedo, A., 1986. *Incidencia de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo -ONGD- en las comunidades indígenas sikuani (guahibos) de la reserva del UNUMA (Llanos orinetales de Colombia)*. Trabajo de Grado de Magister en Desarrollo Rural. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana. Sin publicar.

Pereira Souza, A. M., 1998. La pluralidad religiosa en Colombia. En: *Nueva Historia de Colombia Vol 9*. Bogotá : Planeta .

Pérez Triana, S., 1905. *De Bogotá al Atlántico por la vía de los ríos Meta, Vichada y Orinoco*. 2 ed. Madrid : Estudio Tipográfico de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Pérez, F., 1863. *Geografía física y política del Estado de Bojacá*. Bogotá : Imprenta de la Nación .

Pérez, G., 1971. *Planas: Las Contradicciones del Capitalismo. Un año después*, Bogotá: Editorial América Latina.

Perrin, M., 1995. *Lógica Chamanica*. En: I. Larriaga, J. Galinier & M. Perrin, coord. *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión Conceptual*. México: Plaza y Valdés Editores.

Piedrahíta, L., 2007. *La memoria decapitada. Espacio y estética en los asentamientos de desplazados en la ciudad de Medellín*. Medellín: Instituto para el Desarrollo de Antioquia, IDEA.

Pineda Camacho, R., 1993. Etnocidio, proyectos de resistencia y cambio socio-cultural en el bajo Caquetá Putumayo. En: F. Correa, ed. *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

Pineda Camacho, R., 2002. Estado y Pueblos Indígenas en el Siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial Historia*, Febrero. n° 146.

Pinzón Sánchez, A., 1971. *Descomposición de una comunidad Guahiba. Informe final para el trabajo de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Sin Publicar.

Pinzón Sánchez, A., 1975. *Complemento al Informe Final del Trabajo de Campo en la Comunidad Indígena Guahiba*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Sin publicar.

Powell, J. D., 1970. Peasant Society and Clientelist Politics. *American Political Science Review*, junio, 64(2), pp. 411-425.

Press, G. I., 1973. La alternativa del Cuiva: matar como tigre, morir como perro. *El Tiempo. Lecturas Dominicales*, 5 de agosto, pp. 1-2.

Queixalós, F., 1988. *Lenguas Aborígenes de Colombia. Diccionarios 1. Diccionario Sikauni-Español*. Primera ed. Bogotá: Universidad de los Andes.

Queixalós, F., 1989. *Entre duendes, blancos y perros. Aproximación lingüística a la identidad sikuani*. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. Lingüística, Ecología, Selvas Tropicales. Villa de Leyva. Bogotá: ICANH, ICFES. Pp 63-80.

Quijano, A., 2000. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander, ed. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Quito: Flacso.

Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J. D. & Rees, T., 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham and London: Duke University Press.

- Ramírez, M. C., 2010. *Un recorrido conceptual por algunos de los nuevos ejes de estudio de la Antropología: el estado, la política pública y la corrupción*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Ramírez, M. C., Moreno, M. L. & Medina, C., 2012. *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo putumayo*. Colombia: Centro de Memoria Histórica. Taurus Pensamiento .
- Ramos, A. R., 1990. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, noviembre , 5(4), pp. 452-472.
- Rappaport, J., 2000 [1990]. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Cali: Universidad del Cauca .
- Rappaport, J., 2006. *Cumbre Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia .
- Rausch, J. M., 1984. *A tropical plains frontier. The Llanos of Colombia. 1531-1831*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1944. La cultura material de los indios Guhibo. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1(1), pp. 437-506.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1978 [1975]. *El Chamán y el Jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Revista Semana, 2013. *Tierra a la vista*. 17 de marzo [Online]
Disponible en: <http://www.semana.com/EspecialOrinoquia/pdf/ORINOQUIA3.pdf>
[Consultada el 15 abril 2013].
- Reyes Posada, A., 1974. *El Sistema Jurídico de los Indígenas Guahibos de Colombia*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Reyes Posada, A. & Chiappe de Reyes, C., 1973. *Los Guahibos hoy. Informe de la Región de Planas* , Bogotá : Ministerio de Gobierno, Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad .
- Reyes, A. L., 2014. *El objeto etnográfico, la investigación y el museo ¿colectar o comprender? Estudio de caso a partir de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Colombia*. Berlin , Ponencia para evento: "Objetos como testigos del contacto Cultural" .
- Ribeiro, D., 1975. *Fronteras Indígenas de la Civilización*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores .
- Richani, N., 2005. Multinational Corporations, Rentier Capitalism, and War System in Colombia. *Latin American Politics and Society*, septiembre , 47(3), pp. 113-144.
- Rivera Cusicanqui, S., 1999. Sendas y senderos de la ciencia social andina. En: *Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales* . Ann Arbor: Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, pp. 149-169.
- Rivera Cusicanqui, S., 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz : Editorial Piedra Rota .
- Rivero, J., 1956 [1736]. *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Imprenta de M. Silvestre y Cia. 1883.

Rivet, P., 1948. La famille linguistique Guahibo. *Journal de la Société des Américanistes*, Volume XXXVII, pp. 191-240.

Rodríguez Lizcano, L., 2014. Llanos Orientales y Oriente Amazónico: actores armados y formas de violencia colectiva, procesos DDR. En: Á. Villarga Sarmiento, ed. *Nororiente y Magdalena Medio, Llanos Orinetales, Suroccidente y Bogotá D.C. Nuevos Escenarios de Conflicto Armado y Violencia. Panorama post acuerdos AUC*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica- Dirección de Acuerdos de la Verdad, pp. 181-294.

Rodriguez-Piñero, L., 2007. Pueblos Indígenas y Derecho Internacional: Una Historia Incomoda. En: L. Giraudo, ed. *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 83-105..

Rodriguez, M. & Solva, J. *Planas: Testimonio de un Etnocidio*. 1971. [Documental] Dirigida por Jorge Silva, Marta Rodríguez. Colombia. Llanos Orientales: Gustavo Pérez. Fundación Cine Documental e Instituto Colombiano de Desarrollo Social.

Roitman Rosenmann, M., 2009. Pablo González Casanova: De la sociología del poder a la sociología de la explotación. En: *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el Siglo XXI*. Bogotá : Siglo del Hombre Editores. CLACSO, pp. 9-51.

Roldan, R., 1990. *Fuero Indígena Colombiano*. Bogotá : Presidencia de la República .

Romero, M., 2003 . *Paramilitares y autodefensas*. Bogotá : IEPRI.

Romero, M. E., 1983. *Antecedentes para la Historia Cultural y Económica de la Orinoquía Colombiana*. Bogotá : Universidad de los Andes .

Romero, M. E., Castro, L. M. & Muriel, A., 2000. *Geografía Humana de Colombia. Región Orinoquia (Tomo III Volumen 1)*. Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura Hispanica.

Romieux, M., 1966. *Los Kuiva (subcultura guahibo)*. *Tesis de Licenciatura*. Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología .

Roniger, L., 1990. *Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brazil*. New York: Prager.

Rosas Riaño, D., 2008. Manejando la brujería del blanco para manejar el dinero y defender el territorio. *Etnias y Política: Minga, Pueblos Indígenas y Planes de Vida*, diciembre, n° 9, pp. 166-189.

Rosberry, W., 1994. Hegemony and the Language of Contention. In: G. Joseph & N. Daniel, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Duke University Press.

Roseberry, W., 1994 [1985]. *Anthropologies and histories: essays in culture, history and political economy*. New Brunswick: Rutgers University Press .

Roseberry, W., 2007 [1994]. Hegemonía y el lenguaje de la controversia. En: M. L. Lagos & P. Calla, eds. *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. Cuaderno de Futuro 23. Informe sobre Desarrollo Humano*. La Paz: INDH/PNUD, pp. 119-137.

- Rubin, J. W., 1997. *Decentering the Regime, Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitan, México*. Londres: Duke University Press.
- Sánchez, E., 1974. *Informe al INCORA n° 40.659 Indígenas Guahibo de El Retiro y San Juanito*, Bogotá : INCORA.
- Sánchez, G., 2008. Introducción: Colombia una guerra de masacres. En: G. Sánchez, ed. *Trujillo: Una tragedia que no cesa. Primer Informe de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Bogotá : Planeta , pp. 11-27 .
- Sanford, V., 2004. Contesting Displacement in Colombia . En: V. Das & D. Poole, eds. *Anthropology en the Margins of the State* . Santafé : School oh American Research Press , pp. 253-277.
- Scott, J., 2000 [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos Ocultos*. México: Ediciones Era.
- Serje, M., 2006. Geopolítica de la ocupación territorial de la nación colombiana. *Gestión y Ambiente*, pp. 21-27.
- Serje, M., 2011 [2005]. *El Revés de la Nación: Territorios Salvajes, Fronteras y Tierras de Nadie*. Bogotá : Ediciones Uniandes. Universidad de los Andes .
- Sharma, A. & Gupta, A., 2006. *The Anthropology of The State*. Gear Britain : Blackwell Publishing .
- Sierra, G. P., 2011. La Fiebre del Caucho en Colombia. *Credencial Historia* , n° 262.
- Smith, M. G., 1979. Prólogo: El Estudio Antropológico de la Política. En: J. R. Llobera, ed. *Antropología Política*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sofsky, W., 1998. *Traité de la violence*. Paris: Gallimard.
- Sosa, M., 1987. *EL Guahibo y EL Blanco: Culturas en Conflicto*. Primera ed. Bogotá: Ministerio de Gobierno- Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad .
- Sosa, M., 2000 [1985] . *El valor de la persona en la economía guahiba*. Segunda ed. Bogotá: Editorial Buena Semilla.
- Steward, J., 1948. The Circum-Caribbean Tribes . En: *Handbook of South American Indians*. Washington D.C: Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Smithsonian Institution.
- Stoll, D., 1984. "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?": La polémica en Torno al Instituto Lingusitico de Verano. *América Indígena*, XLIV(1), pp. 9-24.
- Stoll, D., 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: DESCO, AIDSEP, CINEP, Cultural Survival, Abya-yala.
- Survival International, 1986. Colombia: Killed by the right and left. *Survivial International: For the rights of thretened tribal peoples* , n° 13, pp. 2-3.
- Tarapues Taimal, M., 2012. Las Redes Clientelares en los márgenes del Estado. *El Agora*, Julio-Diciembre , 12(2), pp. 403-419.

Taussig, M., 1997. *The Magic of the State*. New York : Routledge.

Taussig, M., 2002 [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Tenthoff, M., 2008. El Urabá: donde el Desarrollo Alternativo se confunde con intereses económicos y la reinserción del paramilitarismo. *Transnational Institut. Informe sobre políticas de drogas*, septiembre. n° 27.

Thompson, E., 1978. Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?. *Social History* , 3(2), pp. 133-65.

Thornton, P., 1984. Roman Catholics Becoming Protestants in Colombia, South America. *Anthropological Quarterly*, January, Vol. 57(No. 1), pp. 28-38.

Tirado Mejía, Á., 1978. *Colombia: Siglo y Medio de Bipartidismo" Colombia Hoy*. Bogotá : Siglo XXI.

Torres, W., 1994. Waji : rezo chamanístico sikuani. *Boletín Museo del Oro*, Julio-Diciembre, Vol 37, pp. 35-51.

Tosoni, M. M., 2007. Notas sobre el clientelismo político en la ciudad de México. *Perfiles Latinoamericanos*, enero-junio , Issue 29, pp. 47-69.

Triana, A., 1979. *La cuestión Indígena 1820-1970. Ponencia al segundo congreso de Historia*. Cali : Lectura Adicional nº 90. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia .

Trouillot, M.-R., 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization. *Current Anthropology*, 42(1), pp. 137-139.

Tsing, A., 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

Ugarte Pérez, J., 2005. *La administración de la vida, estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos .

Ullán de la Rosa, F. J., 2004. Los límites de la ingeniería indigenista: la reestructuración del autogobierno entre los indios ticunas del Alto Amazonas. *Revista Española de Antropología Americana*, vol 34 , pp. 203-224.

Ulloa, A., 2001. El nativo ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia . En: M. Archila & M. Pardo, eds. *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia* . Bogotá : ICANH, CES, Universidad Nacional de Colombia.

Ulloa, A., 2007. Mujeres Indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos . En: L. M. Donato, et al. eds. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia , pp. 17-33.

Unidad Indígena, 1975. Meta y Vichada. *Unidad Indígena*, abril , Año 1(4), p. 2.

Unidad Indígena, 1976. El Unuma organización de los compañeros Guajibos. *Unidad Indígena*, mayo, Año 2(13), p. 5.

Unidad Indígena, 1983. La elección del Primer Cabildo en los Llanos Orinetales. *Unidad Indígena*, noviembre, Año 9(65), p. 7.

Unidad Indígena, 1983. Luchas actuales en Colombia. *Unidad Indígena*, diciembre, año 9(65), p. 11.

Unidad Indígena, 1983. Sikuani: Unuma no es una persona, representa una idea. *Unidad Indígena*, agosto, Año 9(64), p. 7.

Unidad Indígena, 1985. Elegimos capitanía general en el Cavasi. *Unidad Indígena*, enero, año 11(71), p. 9.

Unidad Indígena, 1985. Leones bajo piel de obeja. *Unidad Indígena*, noviembre, año 12(75), p. 17.

Unidad Indígena, 1985. Organización de los Jivi Sikuani del Meta y Vichada: Informa. *Unidad Indígena*, junio, año 12(73), p. 14.

Unidad Indígena, 1985. Primer Seminario Oficial de Etnoeducación. *Unidad Indígena*, noviembre, año 12(75), pp. 14, 15.

Unidad Indígena, 1985. Qué es el Instituto Lingüístico de Verano. *Unidad Indígena*, agosto, año 12(74), p. 13.

Unidad Indígena, 1986. Maestros Bilingües hacen respetar las decisiones Indígenas. *Unidad Indígena*, mayo, año 11(77), p. 16.

Unidad Indígena, 1986. Unificado Alfabeto Sikuani. *Unidad Indígena*, septiembre, n° 79, p. 8.

Unidad Indígena, 1986. UNUMA. *Unidad Indígena*, mayo, Edición Especial 10 años, p. 26.

Unidad Indígena, 1987. El ILV infringe legislación y desconoce nuestras autoridades tradicionales. *Unidad Indígena*, julio-agosto, n° 83, p. 7.

Unidad Indígena, 1987. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) pretende dirigir la educación indígena. *Unidad Indígena*, abril-mayo, n° 82, p. 5.

Unidad Indígena, 1987. Unuma: Militar en retiro invade nuestro territorio. *Unidad Indígena*, abril-mayo, año 12(82), p. 3.

Unuma, 2010 [1977]. Conclusiones del Primer Congreso del Unuma. En: E. Sanchez Gutierrez & H. Molina Echeverry, eds. *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura, pp. 176-177.

Unuma, O. I., 2003. *Nuestro Propio Pensamiento: Memorias de Primer Encuentro de los Pueblos Indígenas del Meta por la Unidad, la Paz y la Pervivencia Cultural y Territorial*. Bogotá: AFRO Editores e Impresores LTDA.

Uribe Vélez, A., 2004. *Archivo General de Discursos: Palabras del presidente Uribe durante el consejo comunal en Acacías, Meta*. [Online]
 Disponible en: http://historico.presidencia.gov.co/prensa_new/discursos/consejo76.htm
 [Consultado el 16 marzo 2013].

Uribe, M. V., 1990. Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964. *Controversia*, n° 159-160.

Vargas Escobar, A., 2005. *Cambio y Relaciones Interétnicas en la Comunidad Guahiba de Corocito*. Bogotá: La Silueta Ediciones Ltda..

Vargas, P., 1993. *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española: Siglos XVI y XVII*. Bogotá: CEREC, ICANH .

Vasco Uribe, L. G., 1994. En la selva de montaña . En: *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia .

Vasco Uribe, L. G., 2002 [1998]. Transferencias presupuestales y sociedades indígenas en Colombia(¿Una Visión Pesimista?). En: *Entre Selva y Páramo. Viviendo y Pensando la Lucha India*.. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vasco Uribe, L. G., 2002. *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

Verdadabierta.com, 2011. *Así creció el paramilitarismo en los Llanos Orientales*. [Online]
Disponible en: <http://www.verdadabierta.com/victimarios/3056-asi-crecio-el-paramilitarismo-en-los-llanos-orientales>
[Consultado el 13 enero 2012].

Verdadabierta.com, 2011. *La plata que financió a los paramilitares en Meta y Vichada*. [Online]
Disponible en: <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/juicios/2996-la-plata-que-financio-a-los-paramilitares-en-meta-y-vichada>
[Consultado el 15 enero 2012].

Verdadabierta.com, 2011. *Las calvas de Puerto Gaitán, Meta*. [Online]
Disponible en: <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/juicios/639-autodefensas-campesinas-de-meta-y-vichada-carranceros/3035-las-calvs-de-puerto-gaitan>
[Consultado el 13 Abril 2011].

Verdadabierta.com, 2013. *El oscuro pasado del Porvenir*. [Online]
Disponible en: <http://www.verdadabierta.com/tierras/despojo-de-tierras/4583-el-oscuro-pasado-del-porvenir>
[Consultado el 7 Junio 2013].

Verdadabierta.com, 2013. *La metamorfosis de El Brasil*. [Online]
Disponible en: <http://www.verdadabierta.com/tres-agroindustrias-de-los-llanos-compraron-tierras-con-lios-y-violencia/4552-la-metamorfosis-de-el-brasil>
[Consultado el 11 agosto 2013].

Vicepresidencia de la República de Colombia, 2002. *Panorama actual del Meta*, Bogotá: Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario.

Vicepresidencia de la República de Colombia, 2007. *Diagnóstico Departamental Meta*, Bogotá: Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario.

- Villa Rivera, W., 2011. El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia. En: A. C. Betancur, ed. *Movimientos indígenas en América Latina: Resistencia y nuevos modelos de integración*. Dinamarca : IWGIA-Serie Debates .
- Wachtel, N., 1976. *La visión de los vencidos: Los indios del Perú después de la conquista española. 1530-1570*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wilbert, J., 1956. Apuntes sobre el parentesco y la estructura social de los Guahibo. *Acta Científica Venezolana*, 7(7), pp. 146-151.
- Wilbert, J., 1957. Notes on Guahibo Kinship and Social Organization. *Southwestern Journal of Anthropology*, Spring, 13(1), pp. 88-98.
- Wilbert, J., 1963. Indios de la Región del Orinoco-Vetuarí. En: *Monografías de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales n°8* . Caracas : Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación la Salle .
- Williams, R., 2009 [1977]. *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Wilson, F., 2003. Reconfiguring the Indian: Land-labour Relations in the Postcolonial Andes. *Journal of Latina American Studies*, 2(35), pp. 221-247.
- Wolf, E., 1987 [1982]. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, R., 1999. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversao baniwa. En: R. Wright, ed. *Trasformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversao entre os povos indígenas no Brasil*. s.l.:Editora Unicamp.
- Zamosc, L., 1978. *Los usuarios campesinos y las luchas por la tierra en los años 70*. Bogotá : Umaña Trujillo Impresores.

Diarios y notas de campo citados

- Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán-Meta. 04 de abril de 2004. Manuscrito
- Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán-Meta. 15 de septiembre de 2004. Manuscrito
- Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán-Meta. 28 de octubre de 2004. Manuscrito
- Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán-Meta. 26 de octubre de 2004. Manuscrito
- Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 29 de octubre de 2004. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 30 de octubre de 2004. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 2 de noviembre de 2004. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 8 de diciembre de 2004. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 9 de diciembre de 2004. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 12 de diciembre de 2004. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Cuamaribo-Vichada. 26 de febrero de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 1 de marzo de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 7 de marzo de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 9 de marzo de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 11 de marzo de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 15 de marzo de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 3 de abril de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 6 de abril de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 7 de abril de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 8 de abril de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 15 de abril de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 19 de mayo de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 3 de noviembre de 2005. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 23 de diciembre de 2006. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 26 de diciembre de 2006. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 27 de diciembre de 2006. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 12 de septiembre de 2007. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 5 de abril de 2007. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 7 de abril de 2007. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 8 de abril de 2007. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 17 de agosto de 2010. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 18 de agosto de 2010. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán-Meta. 2 de mayo de 2012. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 3 de mayo de 2012. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 5 de mayo de 2012. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 24 de diciembre de 2012. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 29 de diciembre de 2012. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 30 de diciembre de 2012. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 2 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán -Meta. 4 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 5 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán- Meta. 7 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo el Duya, Orocué -Casanare. 12 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo el Duya, Orocué-Casanare. 13 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 19 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 20 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 22 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 26 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 27 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 31 de enero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 1 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 2 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 2 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 4 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 5 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 6 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 7 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 8 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 9 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 10 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 18 de febrero de 2013. Manuscrito

Diario de Campo, Laura Calle Alzate. Resguardo Wacoyo, Puerto Gaitán Meta. 20 de febrero de 2013. Manuscrito

Relación de Entrevistas

Entrevistado	Fecha
Antonio Rubio Yepes*	Abril 27 de 2005
Wilson Macabare*	Abril 21 de 2005
Ángel Cortez*	Abril 10 de 2005
José Antonio Yepes Casulua*	Abril 16 de 2005
	Marzo 20 de 2005
Mayor sikuani	Diciembre 27 de 2006
Comunera sikuani	Abril 8 de 2007
Comunero sikuani	Agosto 16 de 2010
Líder sikuani organización Unuma	Agosto 17 de 2010
Comunera sikuani	Diciembre 26 de 2012
Mayor sikuani	Diciembre 28 de 2013
Líder sikuani	Enero 19 de 2013
Mayor sikuani	Enero 2 de 2013
Eduardo Aldana	Enero 19 de 2013
Clemente Sosa	Enero 31 de 2013
Luis Antonio Errenumá	Enero 29 de 2013

Líder sikuani	Enero 30 de 2013
Comunera sikuani	Febrero 2 de 2013
Benicio Errenumá	Febrero 4 de 2013
	Febrero 2 de 2013
Comunero sikuani	Enero 19 de 2013
Jairo Mantilla	Enero 26 de 2013
Efraín Yepes	Diciembre 12 de 2012
Comunero sikuani	Febrero 1 de 2013
Líder sikuani	Febrero 1 de 2013
Comunera sikuani	Febrero 8 de 2013
Pablo Emilio Gaitán	Febrero 2 de 2013
Mayor sikuani	Febrero 17 de 2013
Comunero sikuani	Enero 18 de 2013
Comunero sikuani	Febrero 01 de 2013
Pedro Durán	Enero 5 de 2013
Mario Subare	Enero 19 de 2013
Secretario de Gobierno de Puerto Gaitán	Enero 22 de 2013
Responsable de Asuntos Indígenas de Puerto Gaitán	Enero 22 de 2013
Personero Municipal de Puerto Gaitán	Enero 22 de 2013
María Mercedes Ortiz	Febrero 24 de 2013
William Villa	Marzo 11 de 2013
Jairán Sánchez	Marzo 8 2013

Siglas

AATI- Asociaciones de Autoridades Tradicionales
 ACC- Autodefensas Campesinas del Casanare
 ACIM- Asociación de Cabildos Indígenas del Departamento del Meta
 ACMV- Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada
 ACNUR- Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Refugiados
 ANUC- Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
 ASOUNUMA- Asociación de Autoridades Tradicionales Unuma
 AUC- Autodefensas Unidas de Colombia
 CEBEMO- La Organización Católica para cofinanciamiento de programas de Desarrollo Fundación
 CEDEC- Confederación Evangélica Colombiana
 CONI- Coordinadora Nacional Indígena de Colombia
 CONPES- Consejo Nacional de Política Económica y Social
 CRIC- Consejo Regional Indígena del Cauca
 CRIR- Consejo Regional Indígena de Risaralda
 CRIT- Consejo Regional Indígena del Tolima
 CRIVA- Consejo Regional indígena del Vaupés
 CTC- Confederación Sindical de Trabajadores de Colombia
 DANE- Departamento Administrativo Nacional de Estadística
 DAS- Departamento Administrativo de Seguridad
 ELN- Ejército de Liberación Nacional
 FANAL- Federación Campesina Nacional
 FARC- Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
 ICBF- Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
 ILV- Instituto Lingüístico de Verano
 INCODER- Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
 INCORA- Instituto Colombiano de Reforma Agraria
 LOIUC- Lucha y Organización de los Indígenas Uhuo Thuja Thiereje Thabowatha
 M-19- Movimiento 19 de abril
 MNT- Misión Nuevas Tribus
 MOIP- Movimiento Indígena Piaroa
 MRL- Movimiento Revolucionario Liberal
 NACLA- Congreso Norteamericano sobre América Latina
 OIA- Organización Indígena de Antioquia
 OIT- Organización Internacional del Trabajo
 ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia
 OREWA- Organización Regional Embera Waunana
 ORICEVI- Organización Regional Indígena del Centro del Vichada
 ORIST- Organización Regional Indígena Sikuni del Tuparro
 RSS- Red de Solidaridad Social
 RUPD- Registro de Población Desplazada

Anexos

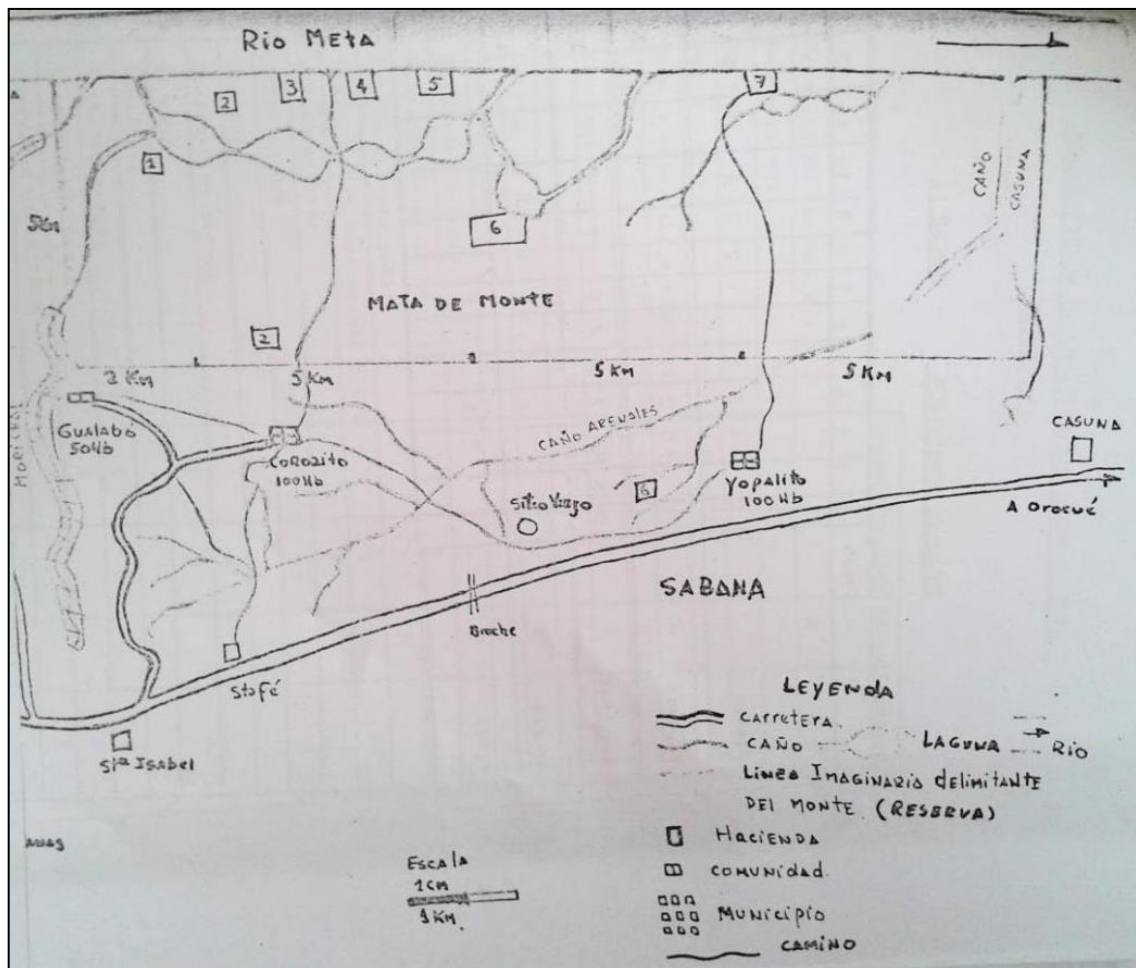
SENA- Servicio Nacional de Aprendizaje

SWISSAID- Suiza de Cooperación para el Desarrollo

UAF- Unidades Agrícolas Familiares

UNIGUVI- Unión de las Comunidades Indígenas de los departamentos del Guainía y el Vichada

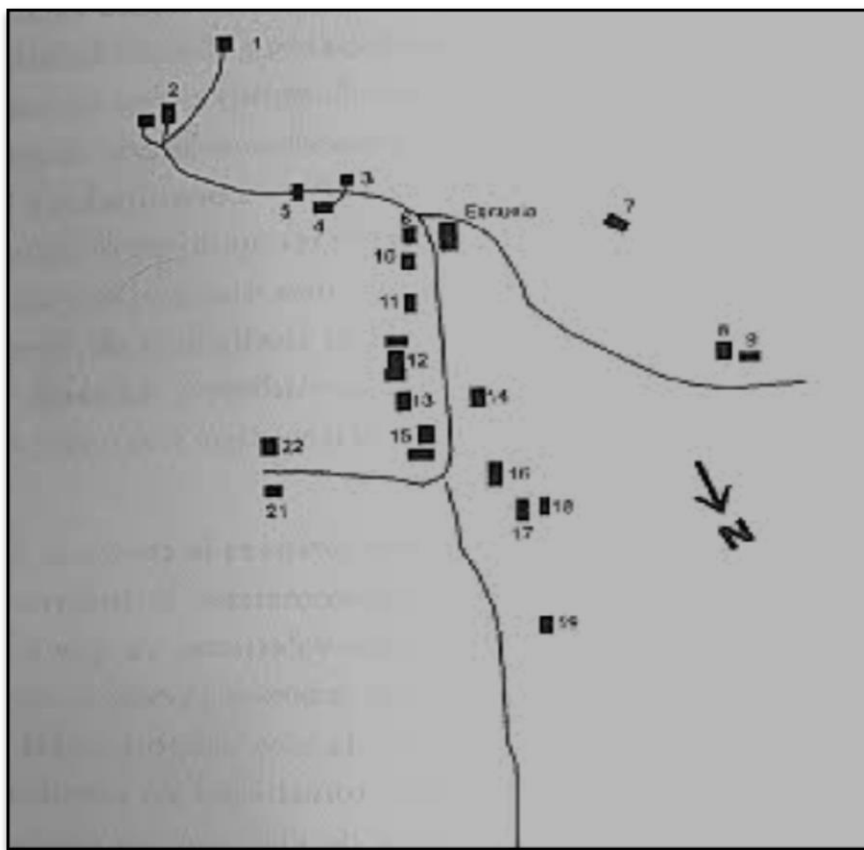
UP- Unión Patriótica

Mapa 3: Comunidad de Corocito ³⁹⁸

³⁹⁸ El mapa se encuentra en: Pinzón Sánchez Alberto. 1975. Complemento al Informe Final del Trabajo de Campo en la Comunidad Indígena Guahiba. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Casa 1: Julio Montaña =Victoria Moreno (dos hijos);Casa 2: Pedro Girón =Sofía Yepes (con dos hijos), además Charito Yepes y Mario Yepes(hermanos de Sofía); Casa 3: Jesús Churrión y Quintana Yepes (con cuatro hijos); Cristilda Yepes(madre de Quintina) y Miguel Betancourt (con dos hijos); Casa 4: Miguel Montañón y María Gaitán con seis hijos, Beatriz Gaitán (hija de María solamente); Casa 5: Balbino Yepes y Leonarda Chupiaje con cuatro hijos, además Felipe Yepes y Juanita Chipiaje (padres de Balbino) y Rosaura Yepes (hermana); Casa 6: Alberto Yepes y Carmilita Chipiaje (tres hijos); Casa 7: Reyes Peña y Florinda Gaitán; Gregorio Rengifo y Cristilina Díaz; Casa 8: José Ribera y Carmelita Chipiaje; Casa 9: Campo Elías Chipiaje y Ana María Chipiaje y tres hijos; y el padre de Campo Elías Manuel Antonio Chipiaje

Mapa 4: Plano Esquemático Comunidad de Corocito 1973-1974³⁹⁹



³⁹⁹ Mapa el Mapa se encuentra en Vargas Escobar, Arturo. 2005. Cambio y Relaciones Interétnicas en la Comunidad Guahiba de Corocito. Bogotá: La Silueta Ediciones Ltda. P. 19

